Joan Antón Mellón
Xavier Torrens
(Editores)



IDEOLOGÍAS Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS

TERCERA EDICIÓN

tecnos

IDEOLOGÍAS Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS

JOAN ANTÓN y XAVIER TORRENS
(Editores)

IDEOLOGÍAS Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS CONTEMPORÁNEOS

Autores

JOAQUÍN ABELLÁN, RAFAEL DEL ÁGUILA, CESÁREO R. AGUILERA DE PRAT, GEMMA ÁLVAREZ JIMÉNEZ, AITOR D. ANABITARTE, JOAN ANTÓN, JOSEP BAQUÉS, JOAN BOTELLA, MIQUEL CAMINAL, CARLOS CAÑEQUE, RAÜL DIGÓN, ANTONIO ELORZA, MARCO ESTEBAN, ELENA GARCÍA GUITIÁN, EDUARD GONZALO, FERRAN GALLEGO, MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI, MARTA LOIS, BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA, RAMÓN MAIZ, MÁRIAM MARTÍNEZ-BASCUÑÁN, CARMELO MORENO DEL RÍO, ÁNGEL RIVERO, MARIA ÀNGELS RODRÍGUEZ, MIGUEL ÁNGEL SIMÓN, MARTA SOLER GALLART, IGNACIO SOTELO, ENRIC TELLO, MANUEL R. TORRES SORIANO, XAVIER TORRENS, FERNANDO VALLESPÍN, RAFAEL VÁZQUEZ, ISABEL WENCES

TERCERA EDICIÓN



Diseño de cubierta:
J. M. Domínguez y J. Sánchez Cuenca

En la colección Semilla y Surco, Serie de Ciencia Política:
1.ª edición, 1998
1.ª reimpresión, 2003
2.ª reimpresión, 2004
3.ª reimpresión, 2005

En la colección Biblioteca Universitaria de Editorial Tecnos:
2.ª edición, 2006
Reimpresión, 2008
Reimpresión, 2012
3.ª edición, 2016

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-6968-5
Depósito legal: M. 29.812-2016

Printed in Spain. Impreso en España

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Este libro reúne treinta capítulos con sendas ideologías políticas diferentes. En el presente siglo XXI, lejos de desvanecerse, las ideologías se afianzan y diversifican. El pasado siglo XX no comportó el fin de las ideologías, como se auguró. Basta con observar el populismo. Ante flamantes escenarios históricos, las ideas políticas actúan e interactúan. A título ilustrativo, en la actualidad se afrontan nuevos retos, como subyace en el feminismo, el ecologismo, el pacifismo y el antiglobalismo.

Existe una tipología heterogénea de ideologías. Unas son un cuerpo de ideas, en mayor o menor medida, sistematizado. Ejemplo de ello lo son el socialismo, el comunismo y el anarquismo. Otras se focalizan primordialmente alrededor de una idea axial. Un botón de muestra lo son el cosmopolitismo y el republicanismo. Otras son enfoques académicos cuyas ideas tienen impacto social en la política. Responde a este prototipo la teoría crítica, el marxismo analítico y el comunitarismo. Todas son ideologías contemporáneas. Unas de raigambre más antigua, como el liberalismo clásico y el pensamiento contrarrevolucionario. Otras son más novedosas, como el multiculturalismo, el antiespecismo y el posmodernismo. Todas ellas están presentes en *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*.

Analizar las ideas es clave para evitar caer en una burda explicación superficial de dichas ideologías que, por ejemplo, confunda el liberalismo progresista con el liberalismo conservador. O que yerre mezclando este último con el neoconservadurismo, éste con la nueva derecha cristiana y ésta con la democracia cristiana. Ideológicamente, son distintas entre sí. Por ello, aprender a reconocer las semejanzas y las diferencias entre las treinta ideologías forma parte de la capacitación politológica con excelencia. Cabe preguntarse si sabemos las divergencias entre el nacionalismo y el federalismo. Si estamos al tanto de la distinción entre el antisemitismo y el racismo. Si estamos al corriente del contraste entre el islamismo y el islamismo yihadista. Si conocemos las disimilitudes entre el fascismo y la nueva extrema derecha. Hay que percatarse de dicha diversidad.

Las ideas políticas se necesitan porque son mapas interpretativos de la realidad. Son narrativas que guían a los movimientos sociales, los grupos de interés, los partidos políticos y las políticas públicas. Es importante el uso político y social que se hace de tales relatos. De ahí que convenga el análisis del discurso.

La configuración de la obra contiene una hipótesis principal: las transformaciones modernizadoras de la Ilustración tuvieron su correlato en la aparición de un conjunto de ideas políticas legitimadoras de dichas transformaciones; motivó el surgimiento de los oponentes doctrinales de aquéllas, en sus distintos momentos históricos; y, finalmente, hizo surgir su complementariedad en forma de nuevos

idearios allí donde unas u otras ideas no pueden dar respuesta a los problemas e interrogantes que se plantean.

Son temas para politólogos, sociólogos, filósofos, historiadores, juristas y economistas, así como para cualquier otro investigador social. De ahí que la presente obra *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos* tenga —de modo contrastado en el transcurso de sus dos décadas de edición— un alto interés educativo e intelectual.

Un grueso del profesorado de Ciencia Política, que en las universidades españolas investiga y enseña Teoría Política, ha escrito este libro, elaborando unos completos estados de la cuestión. En esta nueva edición se lleva a cabo una profunda renovación. Hemos repensado el libro con una nueva estructura, nuevos autores, nuevos capítulos y nuevos contenidos para mantener una investigación politológica de calidad.

JOAN ANTÓN y XAVIER TORRENS

CAPÍTULO I

LIBERALISMO CLÁSICO

JOAQUÍN ABELLÁN

Con la expresión liberalismo clásico, o primer liberalismo, estamos denominando el conjunto de ideas que se fueron formulando durante los siglos XVII y XVIII en contra del poder absoluto del Estado y de la autoridad excluyente de las iglesias y en contra de los privilegios político-sociales existentes, con el fin de que el individuo pudiera desarrollar sus capacidades personales, su libertad, en el ámbito religioso, económico y político. La reivindicación de la libertad y de la autonomía del individuo apuntaba hacia la creación de un orden político que las reconociera y las garantizara. La crítica antiabsolutista desembocó, por ello, finalmente, en la reclamación de una Constitución escrita que organizara el poder político como un poder limitado, y controlado, desde el reconocimiento de ciertos derechos de los individuos. En la crítica antiabsolutista, no obstante, hubo quienes deseaban no perder una sociedad organizada sobre la existencia de privilegios estamentales y quienes exigían un nuevo modelo de sociedad organizado precisamente sobre la eliminación de esos privilegios y el sometimiento de todos a las mismas leyes. En todo caso, la crítica liberal se diferenciaría desde el comienzo de las reivindicaciones del radicalismo democrático.

La intensidad de la crítica y la forma de argumentación que adoptó la crítica liberal, así como el momento de su expresión, fueron distintos según los países. A continuación se da cuenta de la formación del primer liberalismo en Inglaterra, Francia y Alemania, limitándonos siempre a la búsqueda de esas ideas antiabsolutistas y antiestamentales, sin abordar ahora otros niveles de la realidad histórica, como sería el análisis de la formación de los partidos políticos o movimientos sociales liberales y de los grupos sociales que los apoyaban.

I. INGLATERRA

1. Los comienzos del liberalismo: disidencia religiosa y Derecho natural teísta

El liberalismo nació en Inglaterra, a mediados del siglo XVII, entre la guerra civil y la Revolución gloriosa de 1688, cuando se formularon argumentos contra el poder absoluto de la monarquía y contra el poder de la iglesia, en concreto contra la pretensión de ésta de monopolizar la verdad religiosa. Las primeras manifestaciones de esta crítica se encuentran en los *niveladores*, un grupo de pequeños propietarios y de disidentes del ejército parlamentario de Oliver Cromwell, que se organizó como partido político en 1646. Las ideas más importantes de los niveladores eran que la comunidad política es un conjunto de personas libres que comparten los mismos derechos fundamentales y que el gobierno tiene que estar basado en el consentimiento de aquellos sobre los que se manda, teniendo que rendir cuentas ante el pueblo, cuyos derechos pretende proteger. Habida cuenta de que las personas sobre las que se manda son racionales, el gobierno no puede ser paternalista ni intervencionista, es decir, tiene que ser un gobierno con poderes limitados y que salvaguarde los derechos de los individuos, tales como la libertad de expresión, la libertad de credo religioso, de asociación y de comprar y vender.

El otro factor que contribuyó a la aparición del liberalismo en Inglaterra fue la demanda de tolerancia y libertad religiosa protagonizada por los disidentes o inconformistas de la Iglesia anglicana. Hasta mediados del siglo XVII había dominado en Inglaterra un cierto compromiso doctrinal entre el protestantismo de origen calvinista y el catolicismo romano. El proceso de nacionalización política en el que tuvo un papel importante la reforma protestante había sido posible precisamente porque se había dado ese compromiso mencionado. Este compromiso había implicado en la realidad una práctica de tolerancia. Pero a mediados del siglo XVII salieron a luz importantes disidencias respecto a la iglesia anglicana y hacia los valores por ella encarnada: tradicionalismo y autoritarismo. Los ataques a la Iglesia anglicana cristalizaron en el movimiento puritano, que aspiraba a la independencia eclesiástica y a un tipo de organización no episcopalista de la Iglesia, es decir, una organización presbiteriana, de asamblea. Durante el Protectorado de Oliver Cromwell hubo de hecho un reconocimiento de las distintas sectas protestantes. Pero, tras la restauración de los Estuardos, en 1660, se reavivó el debate sobre la tolerancia, pues muchos pastores presbiterianos e independientes fueron despojados de los beneficios eclesiásticos que les habían sido atribuidos durante la República y el Protectorado. Incluso dentro de la Iglesia anglicana se manifestaron tendencias de tolerancia respecto a los disidentes, como la de los llamados latitudinarios, que abogaban por que dentro de la Iglesia anglicana cupiesen todos, unidos en lo esencial de la fe cristiana y con libertad en lo no esencial. La revolución de 1688 llegaría finalmente a un compromiso de tolerancia con los disidentes protestantes[1].

---

[1] La Ley de Tolerancia excluía de sus beneficios a católicos y unitarios, pero eximía a los súbditos protestantes que disentían de la Iglesia de Inglaterra de los castigos que habían impuesto leyes anteriores, como el Acta de Uniformidad, de 1662. Sobre esta cuestion, véase P. Bravo, «Presentación a John

Ambas líneas de argumentación, la demanda de tolerancia religiosa y la reivindicación de un concepto de comunidad política asentada en el libre consentimiento de sus miembros, fueron recogidas y sistematizadas por John Locke (1632-1704). La fundamentación que Locke dio a estas argumentaciones se convirtió en la expresión clásica del primer liberalismo[2].

En relación a la cuestión de la tolerancia religiosa, ya en 1667 compuso Locke un *Essay Concerning Toleration* en el que se manifestaba a favor de que los llamados por la Iglesia anglicana *Dissenter* fueran tolerados, tomando en consideración las ventajas religiosas y económicas de la tolerancia. Su argumentación fue recogida y ampliada en su *A Letter Concerning Toleration*, de 1689, en donde el problema de la tolerancia se plantea como un problema político, que Locke aborda con los elementos de su teoría sobre la naturaleza de la sociedad y el gobierno. La libertad religiosa llega, para Locke, hasta donde no se produzca un daño a los derechos de otro individuo o no suponga un atentado contra la existencia misma del Estado. Pero es en su libro *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, de 1689, donde Locke analiza todas las cuestiones relativas al origen y los fines de la comunidad política y a la extensión y límites del poder político. Todo su pensamiento al respecto arranca de su concepción de la naturaleza del hombre. En esta concepción se destaca el que los hombres son criaturas de Dios, propiedad de Dios y no sometidas originariamente a ninguna otra criatura humana. Como criaturas de Dios tienen el deber de conservar la vida, es decir, no tienen ningún derecho a destruirla, lo cual implica también que nadie puede someterse al arbitrio total de otro: ningún hombre puede convertirse en esclavo de otro hombre. La naturaleza del hombre está guiada por una ley natural, cuyo contenido esencial consiste en lo que la razón determina como racional. El principio supremo que la razón establece en la relación entre los seres humanos es no hacer daño a la vida, a la salud, a la libertad o la propiedad de otro. Estos bienes, descritos por Locke como la propiedad de cada individuo, son precisamente los bienes a que cada hombre tiene derecho y puede defender, juzgando y castigando de acuerdo con la ley natural a quien los ataque.

Aun siendo la ley natural una norma clara, no está garantizado, no obstante, que su aplicación por cada individuo se realice siempre de acuerdo con la razón, y existe, por consiguiente, una inseguridad en la protección de la vida, la libertad y la propiedad. Y es precisamente en la existencia de esta inseguridad donde tiene sus raíces la formación del Estado: sólo en una comunidad dotada de un poder político correspondiente, más allá del estado de naturaleza, se pueden garantizar verdaderamente la vida, la libertad y la propiedad de los hombres. Esa comunidad y su poder surgen de un contrato o un convenio entre los hombres por los que éstos renuncian a su poder de ejecutar cada uno por sí mismo la ley natural en orden a proteger sus bienes. Es a ese poder sobre los otros a los que los hombres renuncian, pues al poder de cada uno sobre sí mismo no se puede renunciar, al no poder disponer nosotros sobre nosotros mismos: nosotros no tenemos derecho a entregarnos

---

Locke», *Carta sobre la tolerancia*, edición a cargo de P. Bravo, Tecnos, Madrid, 1985, especialmente XXXII-XLIII.

[2] Las obras más significativas de John Locke son: *Epistola de Tolerantia* (1689), de la que se publicó el mismo año una versión en inglés, con el título *A Letter Concerning Toleration*; *Two Treatises of the Government* (1689); y *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), aunque en estos dos últimos libros figura la fecha de 1690.

totalmente a otra persona, es decir, no podemos convertirnos en esclavos de otro. El poder de esa comunidad es, esencialmente, un poder asentado en el consentimiento. Pero como la finalidad de la formación de la sociedad civil o política es precisamente la salvaguardia de los derechos naturales, el poder de esa sociedad civil no podrá ser absoluto, sino limitado a los fines para los que ha sido formada. El poder de la sociedad civil se compone precisamente de los poderes a los que los hombres renuncian de su estado natural, es decir, al poder de realizar cualquier cosa que considere conveniente para su propia conservación y la de los demás hombres —dentro de los límites de la ley natural— y el poder de castigar los delitos cometidos contra esta ley. De aquel primer poder sale el poder legislativo (para hacer leyes que salvaguarden los derechos naturales irrenunciables de los hombres), de este segundo poder —el de castigar— sale el poder ejecutivo o de aplicación de las leyes[3].

La separación de poderes en el Estado y, sobre todo, la subordinación de la actividad del Estado al respeto y garantía de los derechos de la vida, libertad y propiedad de los individuos no desemboca, sin embargo, en Locke, en la extensión del derecho de participación política a todos los hombres. La propiedad se convierte en el criterio decisivo y limitativo de participación política, aunque en Locke no haya una exclusión de principio[4].

2. Un nuevo fundamento teórico para el liberalismo: la aportación de los filósofos morales escoceses (1740-1790)

En la segunda mitad del siglo XVIII, Escocia fue el escenario de una intensa actividad intelectual en las ciencias naturales, en la filosofía moral y política y en la ciencia económica, época conocida como la «Ilustración escocesa», en la que sobresalieron David Hume y Adam Smith, así como Adam Ferguson, Francis Hutcheson, Thomas Reid, James Steuart y John Millar, entre otros. En el campo de la filosofía moral y política desarrollaron una teoría de la sociedad y del gobierno político sobre bases distintas a las del derecho natural planteado por John Locke y analizaron la condición moral de la nueva sociedad comercial y las instituciones adecuadas a la misma. El más completo exponente de este nuevo planteamiento es David Hume (1711-1776)[5].

En la base de toda su filosofía hay una «teoría de los sentimientos», con la que se interpreta la naturaleza y el comportamiento de los hombres, partiendo de los

---

[3] Véase *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil*, II, párrafos 127-131. Junto al poder legislativo y al poder ejecutivo habla Locke de un poder federativo, que es el mismo poder ejecutivo en sus relaciones con otros Estados.

[4] La cuestión de la relación entre propiedad y participación política en Locke es un tema todavía debatido. Dos posiciones diferentes al respecto representan: C.B. Macpherson, *El individualismo posesivo*, trad. cast., Barcelona (Locke limita el voto a los terratenientes), y James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, 1980 (Locke a favor del sufragio universal masculino).

[5] Las obras más significativas de David Hume: *A Treatise of Human Nature* (Oxford, 1978; trad. cast., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, 1981); *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford, 1975; trad. cast., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, 1986); *Essays Moral, Political, and Literary* (Oxford, 1963; trad. cast., *Ensayos políticos, de la moral y otros escritos*, Madrid, 1982).

sentimientos (*passions*) del placer y del displacer. La razón es entendida realmente como una esclava de los sentimientos, pero al mismo tiempo también como una instancia controladora e iluminadora de las consecuencias de esos sentimientos o *passions*. Los sentimientos y la razón, y su relación mutua, se interpretan sobre el trasfondo de unas necesidades por principio ilimitadas y que el hombre individual no puede satisfacer con sus solos medios. Esta unión de necesidades y debilidad o insuficiencia en la naturaleza humana constituye el fundamento de hecho de la vida en sociedad: el egoísmo, los intereses propios, se convierten en la razón de la existencia de la sociedad. Desde el egoísmo de los individuos se explica la necesidad de que la sociedad exista y la utilidad que ésta aporta a los propios individuos. La utilidad será asimismo el criterio explicativo de la existencia del Estado y de los límites de su acción.

David Hume critica, por ello, la explicación racionalista que daban los teóricos del Derecho natural sobre el origen de la sociedad y del Estado y, más concretamente, sobre la cuestión de por qué hay que obedecer al poder del Estado. Hume encuentra que la idea de un estado de naturaleza en que los hombres fueran ya portadores de unos derechos individuales es una ficción, pues los individuos siempre nacen en una sociedad establecida, y piensa asimismo que la idea del contrato social como mecanismo explicativo del origen de la sociedad y del poder político es una construcción ahistórica, es decir, que no es un hecho histórico observable. La existencia de la sociedad sólo la puede probar la experiencia, la observación y la reflexión (*Essays*, 455), no se explica partiendo de una situación presocial en la que el hombre se viera obligado a formar la sociedad. La sociedad existe porque es útil para los individuos: unirse en sociedad y practicar una división del trabajo aumenta la capacidad de rendimiento de los individuos y su seguridad material. Y es este hecho de que la sociedad es necesaria y útil para los individuos lo que nos obliga con carácter general a sometemos al poder político. El deber de la obediencia política no es, según Hume, consecuencia de un instinto natural, sino que resulta de la idea de que sin esa obediencia al Estado no podría subsistir la sociedad. La legitimidad del Estado la asienta, en definitiva, en la utilidad pública que suministra, en la utilidad para la supervivencia de la sociedad. Y como para que la sociedad pueda seguir existiendo es preciso que esté garantizada la propiedad, que las transferencias de propiedad se hagan por consentimiento y que las promesas se cumplan, estos principios se convierten en los «principios de la justicia» que permiten armonizar los distintos intereses de los miembros de la sociedad.

Derivándose el derecho a mandar y la obligación de obedecer de la utilidad que suministra el orden político, un gobierno bueno tendrá que procurar que se dé un equilibrio entre la libertad individual y el *common interest*. Por ello debe ser neutral respecto a los intereses particulares y tratar a los ciudadanos como iguales desde el punto de vista jurídico, fomentar las actividades civiles y, sobre todo, crear aquellas condiciones que estimulen la actividad económica, pues Hume pensaba que la riqueza económica era la base para un Estado bien gobernado y que la obtención individual de bienes materiales era al mismo tiempo un beneficio para la comunidad. La utilidad sigue funcionando asimismo como criterio a la hora de determinar la extensión de la actuación del Estado: éste tiene que intervenir en aquellas actividades en las que se genera una disociación entre la utilidad pública

y la utilidad particular de los individuos que la realizan. En esas actividades necesarias y útiles para la comunidad pero que, sin embargo, no proporcionan a los individuos que la realizan una utilidad particular, el Estado tiene que procurar que esos individuos no caigan en el desamparo. También tiene que intervenir el Estado para evitar aquellos comportamientos de los individuos que pretendan beneficiarse de los bienes públicos sin contribuir a su financiación y realización. Pero el poder del Estado tiene que estar institucionalizado: Hume insiste en que tiene que existir un «system of laws, institutions and customs» (*Essays*, 107), un conjunto de instituciones dentro de la monarquía constitucional que se equilibren y contrapesen; que gobiernen las leyes y no la arbitrariedad de los hombres. Para esto se requiere una *partition of power* y que la *moderation* sea el objetivo fundamental de la política. Este sistema liberal de gobierno limitado lo encuentra realizado en la constitución de Inglaterra, por poseer una forma de gobierno mixta, en la que se combinan la máxima libertad con la autoridad política, donde el Parlamento domina y el rey está limitado básicamente a funciones ejecutivas, y donde existe libertad de prensa y una opinión pública.

3. El liberalismo y los economistas clásicos

Bajo la denominación de «economistas clásicos» se engloban a todos aquellos autores escoceses e ingleses que, entre la década de 1770 y mediados del siglo XIX, desarrollaron un tipo nuevo de análisis económico, centrado en el crecimiento económico, y continuaron la teoría de la sociedad que ya habían avanzado algunos filósofos escoceses. Es considerado fundador de la economía clásica el escocés Adam Smith (1723-1790) y los nombres más sobresalientes son los de T. R. Malthus, David Ricardo, Jeremy Bentham, James Mill, Robert Torrens, J. R. McCulloch, Nassau Senior y John Stuart Mill.

La relación existente entre la economía clásica y el liberalismo se puede poner de manifiesto al analizar la teoría de la sociedad con la que operaban estos economistas. Su teoría de la sociedad estaba integrada por varios elementos (la exposición de los motivos explicativos del comportamiento económico de los hombres, el principio de la división del trabajo como la fuente del crecimiento, la constatación de una relación causal entre la cantidad de población y la riqueza y de sus efectos sobre el progreso), pero lo más novedoso de esta teoría es que entendía a la propia sociedad como un ámbito de relaciones y de actividades que se desenvolvían de manera espontánea, es decir, sin estar referidas a un agente exterior como la autoridad política. Según los economistas clásicos, la sociedad se podía regular a sí misma sin acudir a la dirección de la autoridad política. El principio básico de la división del trabajo, que pone a los hombres en una relación de interdependencia mutua y que es el que está a la base del crecimiento de la riqueza, se desarrolla, según Adam Smith, por la propensión natural de los hombres a intercambiarse cosas y no por ninguna intervención coactiva de alguna autoridad superior; los hombres realizan las actividades económicas movidos únicamente por su propio interés. Por eso es inútil querer dirigir la actividad de las personas particulares, «pues exigiría un grado de sabiduría y conocimiento que ningún gobierno puede poseer» y sería perjudicial para la riqueza nacional (*The Wealth of Nations*, I, 400-1; II, 180).

Esta teoría de la sociedad implica, por tanto, la defensa y reivindicación de la libertad económica, la cual se encuentra en estrecha conexión con uno de los elementos centrales de la teoría economía clásica: su teoría del valor. Esta teoría, elaborada especialmente por David Ricardo, establecía que el valor de las mercancías se determina en un mercado libre por la cantidad de trabajo requerido para su producción. Esto significaría que en un intercambio libre, es decir, en unas condiciones en las que los bienes se intercambien de acuerdo con la cantidad de trabajo empleada para su producción, los compradores y los vendedores estarían aportando y recibiendo cantidades de valor equivalentes, pues todos obtendrían un valor equivalente a la cantidad de trabajo empleada y conservarían así todo el valor producido. Un intercambio libre produciría, por tanto, un sistema de distribución justo. No se requeriría intervención alguna desde la legislación o, dicho de otro modo, se requeriría que no hubiera obstrucciones artificiales por parte de la legislación para la realización del intercambio. El libre juego de los intereses individuales revierte, en definitiva, en un mayor bien para la comunidad.

La reivindicación de la libertad económica, sin embargo, no implicaba necesariamente que el Estado no tuviera que intervenir en la vida social y económica. Smith, concretamente, cuando aborda las funciones del Estado en el libro V de la mencionada obra *La riqueza de las naciones* (1776), le asigna al Estado importantes tareas en el terreno de la defensa —mantenimiento de ejércitos permanentes y profesionales—, en el terreno de la administración de la justicia —un poder judicial separado e independiente del poder ejecutivo es el requisito necesario para la garantía de la propiedad— y, asimismo, en aquellas actividades que repercutan sobre el interés público y que no son asumidas por la iniciativa privada. Especial referencia hace Smith en este contexto a la enseñanza pública: como las consecuencias de la división del trabajo pueden ser muy negativas es preciso equilibrarlas de alguna manera a través de la enseñanza pública. La libertad económica era compatible, por tanto, con una significativa intervención del Estado en la sociedad[6].

La libertad económica la veían acompañada de la independencia económica, que consideraban asimismo como un valor generador de un cierto tipo de hombre y de un modelo de sociedad que los economistas clásicos contraponían a la sociedad tradicional dominada por la aristocracia terrateniente, aunque no todos lo hicieran con el mismo énfasis. Según ellos, la empresa privada genera un tipo distinto de hombre, de «carácter», porque las personas tienen que hacer cálculos para atender su propio interés dentro de un entorno de competencia y aprenden ahí la importancia de una conducta prudente y sobria. Para que este tipo de hombre fuera posible era preciso eliminar el sistema social y político dominado por la aristocracia terrateniente y plantear asimismo de una nueva manera la actuación del Estado en relación a las clases populares. Y fue David Ricardo quien de manera directa criticó estos dos aspectos del sistema vigente en Inglaterra: por

[6] Los defensores más radicales del *laissez-faire* y de la libertad de comercio no fueron los economistas clásicos, sino los publicistas, políticos e industriales (Harriet Martineau, James Wilson, Richard Cobden y la «Escuela de Manchester»), que hicieron un uso parcial y simplista de las ideas de los economistas. Éstos consideraban la intervención estatal de una manera más pragmática que doctrinal.

un lado, su teoría de la renta de la tierra demostraba que el interés del terrateniente está siempre en oposición a los otros intereses de la sociedad, pues lo que el terratiente percibe por la renta de la tierra no aumenta realmente la riqueza de la colectividad y es necesario, por tanto, gravarlo con un impuesto, que no sea repercutido, a su vez, a los consumidores a través del precio final del producto agrícola.

Por otro lado, en la cuestión de la actuación del Estado respecto a las clases populares, David Ricardo y otros economistas clásicos también criticaron el modelo existente en Inglaterra y propusieron un sistema alternativo. Ellos pensaban que el tipo de hombre asociado a los valores de la independencia y la competencia económica también tenía que ser asimilado por las clases pobres: también las clases inferiores tenían que practicar las cualidades de la autodisciplina y la prudencia, como las clases más afortunadas de la sociedad. Por esta razón los economistas clásicos estaban en contra de las «leyes de pobres» vigentes —la legislación de protección y asistencia social— por entender que impedían o frenaban los estímulos para que las clases populares se defendiesen por sí mismas. David Ricardo consideraba que las subvenciones y subsidios familiares a los pobres fomentaba la pereza, la imprevisión y un aumento de la población por encima de los medios de vida de que disponían. Por eso exige de las clases obreras un comportamiento «económico», es decir, que sus miembros procuren vivir por sí mismos. Las propuestas de Thomas Malthus apuntaban, asimismo hacia la derogación de la legislación social existente como vía para frenar el incremento de la población, pues creía que con subvenciones no se podía mejorar la situación de los pobres sin empeorar al mismo tiempo la sociedad en su conjunto.

La defensa de la libertad económica llevaba a los economistas clásicos a desconfiar del poder político arbitrario, pues cuanto más absoluto fuese el poder del Estado mayor sería el peligro de que éste invadiese la propiedad de sus súbditos. Pero siendo este planteamiento común a todos ellos, había diferencias en sus posiciones respecto al modelo de sociedad en su conjunto y, en concreto, respecto a la participación de los ciudadanos en el sistema político. Malthus creía que la aristocracia era importante para proteger al pueblo, tanto frente a gobernantes despóticos como frente a la turba despótica, y Smith creía que los intereses económicos de los terratenientes sintonizaban en general con el resto de la sociedad, mientras que Ricardo y James Mill abogaban por un modelo de sociedad antiaristocrático, por considerar que los intereses de la aristocracia terrateniente se oponían a los del conjunto de la sociedad. Y aunque la mayoría de los economistas clásicos dio su apoyo a la Ley de Reforma de 1832, que implicaba una ampliación considerable del número de ciudadanos con derecho a voto, no todos tenían la misma posición respecto al sufragio: McCulloch y Senior se manifestaron en contra del sufragio universal; David Ricardo, por el contrario, se manifestó a favor de la extensión del sufragio, pero era consciente de que la democratización del sufragio conduciría a la nivelación económica, por lo que consideraba conveniente que las clases carentes de propiedad estuviesen apartadas de los derechos políticos hasta que fuesen convenientemente ilustradas. Bentham y James Mill abogaron por el sufragio universal, al menos en principio.

4. El liberalismo de base utilitarista de Jeremy Bentham y los «radicales filosóficos» (1770-1832)

Durante los mismos años en que se desarrolló la economía clásica y, en parte, en estrecha relación con ella, se desarrolló en Inglaterra un pensamiento filosófico utilitarista que sirvió de base para las propuestas de reforma del sistema político y económico vigente en Gran Bretaña. La figura en torno a la cual se formó este grupo de pensadores, conocidos posteriormente como los «radicales filosóficos», fue Jeremy Bentham. Los miembros más destacados del grupo fueron James Mill y John Stuart Mill, y también tuvieron relación con este grupo el economista David Ricardo, el reformista Edwin Chadwick, el parlamentario Francis Place y otros políticos y periodistas[7]. Aunque entre la economía clásica y el radicalismo filosófico había ciertamente una coincidencia esencial, ésta no era, sin embargo, en todos los aspectos. Los radicales filosóficos defendían los principios de la economía clásica, los cuales implicaban una crítica de los fundamentos económicos del sistema aristocrático británico, pero no todos los economistas clásicos aceptaban los planteamientos utilitaristas que tenían los radicales filosóficos o no los aceptaban en su integridad. Torrens, McCulloch o Senior, por ejemplo, no se consideraban benthamistas, aunque cultivaron una relación con ese grupo. David Ricardo sí formaba parte del grupo, pero no tenía especial interés en la ética utilitarista.

En la base del pensamiento moral y político de Jeremy Bentham está el principio de utilidad, llamado también el principio de la mayor felicidad, del que el autor hizo a lo largo de su vida varias formulaciones, con matizaciones distintas, algunas especialmente significativas[8]. Este principio contiene en realidad un enunciado fáctico, en el sentido de que afirma que lo que la gente busca es su propio placer o su propia felicidad, y un enunciado normativo, en el sentido de que sirve como criterio para valorar una determinada acción: las acciones son juzgadas como correctas o incorrectas en la medida en que tiendan a promover o a perjudicar la felicidad de aquellos a quienes afecta esa acción o de toda la comunidad. Como criterio general para valorar las acciones humanas Bentham lo aplica espe-

---

[7] Ni los economistas clásicos ni los radicales formaron un partido político, pero sus ideas fueron recibidas tanto por políticos *tories* como *whigs*. Los gobiernos *tories* de los años veinte del siglo XIX introdujeron algunas reformas tendentes hacia el libre comercio, pero sin llegar nunca a la eliminación del proteccionismo de los cereales ni a la reforma del parlamento, lo que habría supuesto romper el partido. Los *whigs*, que no estuvieron en el poder entre 1784 y 1830, defendían mayores reformas: eran conscientes del peligro de los intereses de la monarquía, pero no de los de la aristocracia; y seguían pensando en la bondad del equilibrio de poderes de la constitución británica. Los radicales filosóficos, sin embargo, estarían en contra de los intereses de la monarquía y de los de la aristocracia y a favor de una reforma radical de la representación parlamentaria.

[8] En *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government* (1776) dice que «es la mayor felicidad del mayor número lo que constituye la medida de lo correcto y lo incorrecto» (*Collected Works of Jeremy Bentham,* 1977, 393). En 1831 define como el «único fin correcto y apropiado del Gobierno es la mayor felicidad de los miembros de la comunidad en cuestión: la mayor felicidad de todos ellos, sin excepción, en la medida de lo posible: la mayor felicidad del mayor número de ellos, en todas las ocasiones en las que la naturaleza del caso haga imposible la provisión de una cantidad igual de felicidad para todos ellos, al ser necesario el sacrificio de una parte de la felicidad de unos cuantos para la mayor felicidad del resto» (*Parliamentary Candidate's Proposed Declaration of Principles,* citado en J. Dinwiddy, *Bentham*, trad. cast., Madrid, 1995, p. 42).

cialmente para la evaluación de la legislación y de la acción del gobierno[9]. Esta adopción del principio de utilidad como criterio evaluador de la acción política y legislativa supone un rechazo explícito de la teoría de los derechos naturales como explicativa del origen y de los límites del poder político. Bentham piensa que no tiene sentido hablar de derechos naturales de los hombres, previos y superiores al derecho positivo, pues si se tomara en serio esa afirmación habría que llegar a la conclusión de que son incompatibles con una sistema de gobierno eficaz. La afirmación de un derecho natural e inalienable de propiedad implicaría, según Bentham, la imposibilidad de establecer impuestos. La afirmación de la libertad como un derecho inalienable significaría, en definitiva, que los hombres no podrían ser sometidos a ninguna restricción, es decir, que no se podría establecer ningún sistema de gobierno. La teoría de los derechos naturales le resulta a Bentham, por ello, contradictoria, pues de la afirmación de derechos incondicionales, concebidos como una limitación al Estado, se pasa posteriormente a la afirmación de que es el propio Estado, su poder legislativo, el que redefine y limita realmente esos derechos naturales. Bentham pensaba, además, que esas declaraciones de derechos de los hombres generaban un espíritu de resistencia a las leyes del Estado y alimentaban un espíritu de rebelión contra cualquier gobierno (*Works*, vol. 2, 501). Por eso él creía que de lo que había que hablar era, no derechos frente al poder, sino de seguridades contra el mal gobierno.

Si el principio de utilidad o de la mayor felicidad ofrece ciertamente una fundamentación distinta para entender y valorar la acción del Estado, no está clara en principio, sin embargo, su conexión con el liberalismo, pues cabe preguntarse si el logro de la máxima felicidad para la comunidad requiere o no un poder ilimitado en el Estado, es decir, si la libertad individual y la mayor felicidad de la colectividad siempre tienen que ir juntas o si es posible, por el contrario, conseguir esa mayor felicidad sin libertad individual. Bentham, en efecto, siempre atribuyó un peso muy elevado al poder del Estado con el fin de fomentar la mayor felicidad. En sus años jóvenes, su ideal era un legislador soberano comprometido con ese objetivo del fomento de la mayor felicidad para la mayoría. Pero también después de su adopción del ideal democrático, a partir de 1809, según el cual el pueblo era soberano —en realidad, la mayoría del pueblo—, siguió pensando que la autoridad política debía contar con un amplio margen para la intervención social. El Estado que Bentham ideó era, en definitiva, intervencionista y dotado de un potente aparato administrativo. Pero, desde sus propios presupuestos, no lo encontraba como enemigo de la libertad, pues Bentham siempre tuvo presente en sus proyectos teóricos —como el *Constitucional Code*, escrito a lo largo de la década de 1820— un conjunto de medidas de las que podían disponer los ciudadanos para defenderse de los abusos de los gobernantes, además de concebir la libertad en unos términos que la hacían compatible con una fuerte intervención estatal. La libertad que, según él, debía permitir la ley era la libertad que se refiere a aquellos actos que no producen daños a la comunidad en su conjunto (*Works*, vol. 2, 505). En la medida en que los individuos se atuviesen a actos de este tipo, tendrían libertad para buscar su propia felicidad a su manera. Bentham consideraba que la felicidad estaba com-

[9] El propio Bentham dice «yo me preguntaba cómo contribuiría a la mayor felicidad tal o cual institución. ¿Contribuía? Si no, ¿qué institución *contribuiría* a ello? (*Works*, vol. 10, 581).

puesta de dos elementos esenciales: el placer y la seguridad, y el papel fundamental del gobierno era proporcionar las condiciones de seguridad que le permitiesen a la gente perseguir sus propias metas individuales, sus propios placeres, con el mínimo de sufrimiento[10].

Los planteamientos de Bentham fueron difundidos especialmente por James Mill, cuyo libro *Essay on Government*, de 1820, se convirtió en el vademécum de los radicales filosóficos. El centro del pensamiento de James Mill es el control del poder en el sistema británico vigente: «todas las cuestiones del gobierno se refieren a las medidas para evitar el abuso por parte de aquellos que tienen en sus manos el poder necesario para la protección de todos» (*Essays*, 6). Mill considera que el Estado, cuyo origen está precisamente en ser el instrumento de protección de los individuos, se ha convertido en Inglaterra en algo totalmente distinto, pues los gobernantes persiguen sus propios intereses particulares y no los intereses generales. Esta cuestión del control del poder significa en la práctica una crítica fundamental a los intereses particularistas («sinister») de la monarquía y de la aristocracia. Mill rechaza de plano las supuestas virtudes de la constitución mixta existente en Gran Bretaña, pues la separación de poderes constitucional —un poder ejecutivo en manos de la Corona y un poder legislativo residente en la aristocrática Cámara de los Lores y la elegida Cámara de los Diputados— no garantiza por sí misma que los gobernantes no persigan sus propios intereses particulares. La única manera de que el gobierno atienda los intereses generales es el establecimiento de un sistema representativo basado en un amplio sufragio: sólo la ampliación del sufragio electoral podrá evitar el predominio político de un grupo social —la aristocracia terrateniente, en concreto—, cuyos intereses no coincidían con los intereses generales[11]. Dar expresión a los intereses generales es lo que se necesita: para James Mill, una sociedad no puede defender un interés que no sea el suyo propio, los ciudadanos no pueden desearse su propio mal, si conocen cuáles son realmente sus propios intereses. Y en ese sentido actúa la educación, a la que los radicales filosóficos daban tanta relevancia. A través de la educación los individuos llegarían a conocer que sus auténticos intereses se identifican con los intereses generales. La reforma educativa estimularía a las gentes a perseguir sus intereses de forma racional y ordenada. El sistema representativo con sufragio universal es, en definitiva, la única garantía de que los intereses generales puedan coincidir con los intereses de quienes llegan a gobernar. Y en esto consiste precisamente que el gobierno sea bueno o eficaz, en la realización de los intereses generales de la mayoría de la población. Gobierno liberal significa, entonces, gobierno que realiza los intereses comunes.

---

[10] «El trabajo de procurarse sus propios goces debe ser dejado casi enteramente a cada individuo, siendo la principal función del gobierno la de protegerlo del sufrimiento» (*Works*, vol. 1, 301). La seguridad es, en definitiva, el fin primero de los cuatro fines en los que Bentham divide el objetivo general de la máxima felicidad de la comunidad. Los otros tres son: la subsistencia, el aumento de la riqueza y la igualdad. La igualdad quedaba realmente al final de la lista: Bentham consideraba la democracia, no como un medio de redistribución de la riqueza, sino simplemente como un medio de proteger la propiedad contra los estragos cometidos por la elite gobernante.

[11] La clase media, por el contrario, poseía, según Mill, un modo de actuar basado en la persuasión y no en la coacción. Mill creía que el conocimiento convencería a todos: la masa del pueblo podría ser dirigida por esta clase media.

En este sentido, el benthamismo no influyó en una política de *laissez-faire*, sino más bien en un reformismo gubernamental activo, que prefiguraba la «ingeniería social» de los socialistas fabianos de final del siglo XIX. Por otro lado, el movimiento de reforma parlamentaria, que culminó en 1832, recibió no sólo impulsos de los «radicales filosóficos» en torno a Bentham, sino también de otras corrientes de pensamiento, como la representada por los llamados radicales populares, y de algunos miembros del propio partido *whig*.

II. FRANCIA

1. LA CRÍTICA ANTIABSOLUTISTA POR PARTE DE LOS NOBLES

A mediados del siglo XVII el discurso contra el absolutismo político en Francia está formulado por los nobles que se oponen a la centralización política y al absolutismo monárquico que estaba llevando a cabo el rey Luis XIV. Los nobles *frondistas* pensaban que el absolutismo conducía inevitablemente a una revolución sangrienta, como la que estaba desgarrando a la Inglaterra de la época, y por eso reclaman al rey el cumplimiento de las condiciones iniciales del pacto de soberanía. La pervivencia de los principios medievales de las libertades políticas se observa con toda pulcritud en un jurista de la época, Claude Joly, para el que el poder del rey no es absoluto, sino limitado a la función de mantener la justicia. Como la autoridad del rey derivaba del pueblo y se le concedía para que gobernase de arreglo a las leyes, el rey no es amo del derecho y no puede modificarlo a su gusto, porque mediante el contrato el pueblo se somete a él únicamente con la condición de que mantenga las leyes[12]. La conclusión inmediata era que el rey tenía que pedir cooperación y consejo a través de las asambleas representantivas del reino, elemento esencial del método tradicional de gobierno.

Aunque la práctica absolutista de Luis XIV no dejó en realidad espacio para la crítica antiabsolutista, en las últimas décadas del siglo XVII, sin embargo, sí hubo algunas manifestaciones significativas en favor de la libertad política. Una de ellas procedía de Pierre Jurieu, un protestante francés, exiliado en Holanda. Entre 1686 y 1689 dirigió a los protestantes de Francia varias series de cartas, en las que desarrolla una concepción del origen y naturaleza del poder político que sigue de cerca las huellas de los pensadores calvinistas franceses del siglo anterior[13]. En esencia, Jurieu piensa que los hombres nacen libres e independientes, pero la realidad del pecado hace necesaria la existencia del poder político y de la obediencia al mismo. Pero es el pueblo el que ha dado la soberanía a los reyes, y el pueblo, dado que los hombres no son dueños absolutos de sus vidas, ni siquiera de su propia libertad, no puede darle al monarca lo que no tienen: no puede darle autoridad sobre la conciencia del hombre, que pertenece únicamente a Dios; no puede darle autoridad para que des-

---

[12] Claude Joly, *Recueil des Maximes véritables et importantes por l'institution du Roy. Contre la fausse et pernicieuse politique du Cardinal Mazarin, prétendu surintendant de l'éducation de Sa Majesté*, 1653, cap. V.

[13] Pierre Jurieu, *Lettres pastorales adressées aux fideles demeurés en France*. Troisième Année, Rotterdam, 1689. La carta XVI es la que contiene el núcleo de su argumentación sobre el origen y límites del poder político. En la carta XVIII analiza y defiende la revolución inglesa de 1688.

truya al pueblo, no puede autorizarle a que viole las leyes fundamentales del Estado. La autoridad, por tanto, aunque fuera absoluta porque así lo hubiese querido un pueblo, no puede ser ilimitada. Un planteamiento similar, pero desde una perspectiva católica, contra el poder ilimitado del monarca y a favor de una monarquía controlada por las leyes y las viejas instituciones de Francia, como los Estados Generales y los *Parlements*, se encuentra asimismo en algunas de las obras de François de Salignac de la Mothe (*Fenelon*, 1651-1715), arzobispo de Cambrai desde 1697[14]. Fenelon aboga por la supremacía del derecho y por el retorno a las instituciones políticas representativas que el absolutismo monárquico había ido destruyendo.

La crítica del despotismo y el análisis de las condiciones de la libertad política constituyen el núcleo del pensamiento político de Charles-Louis de Secondat, barón de la Brède y de Montesquieu (1689-1755), el cual, afirmando el esquema de una sociedad estamental con un poder político no absoluto, va a introducir, sin embargo, algunos matices nuevos en ese esquema. En su libro *El espíritu de las leyes* (1748), que culmina el desarrollo de sus ideas[15], Montesquieu realiza una amplia investigación sobre la relación entre el ambiente geográfico y climatológico, los modos de producción, las costumbres, la religión, las instituciones políticas y el carácter de los pueblos. Su análisis del despotismo parte de una clasificación de los diferentes sistemas de gobierno: junto a la división tradicional según el número de personas que detentan el poder (monarquía, aristocracia, democracia), Montesquieu establece una clasificación diferente, en la que diferencia entre monarquía, república y despotismo. En esta clasificación el criterio diferenciador esencial es la contraposición entre el gobierno despótico y el gobierno moderado, y Montesquieu sitúa a la monarquía y la república como especies de este último tipo. En el despotismo, uno solo, sin ley y sin norma, mueve todo por su voluntad y por sus caprichos (*El espíritu de las leyes*, II, 1)[16]. Y el «principio» que lo anima es el temor: si el déspota se olvida por un solo momento de levantar su brazo amenazador, si no puede destruir sin dilación a todos los grandes, todo está perdido, pues se habría roto el resorte de su sistema de gobierno, el temor, y el pueblo ya no tendría protector alguno (*El Espíritu de las leyes*, III, 9). El despotismo es, esencialmente, corrupción y tiene, por tanto, en sí mismo la causa de su propio perecimiento, sin necesidad de ninguna influencia externa. Por el contrario, los gobiernos moderados —monarquía y república— se caracterizan por la existencia de «leyes fijas y establecidas» (*El espíritu de las leyes*, II, 1) y son los únicos en los que se puede dar, siempre que no se haga un mal uso del poder, la libertad política.

La libertad política consiste, para Montesquieu, no en hacer lo que se quiere, sino en hacer lo que debe quererse y en no verse obligado a hacer lo que no debe quererse (*El espíritu de las leyes*, XI, 3). La libertad, en definitiva, es el derecho a

---

[14] La obra más emblemática de Fenelon es la novela *Les Aventures de Télémaque fils d'Ulysse* (1699) (en: *Oeuvres*, ed. Gosselin, Versailles, 1826, vol. VIII), *Examen de conscience sur les devoirs de la Royauté* (*Oeuvres*, vol. IX); *Essai philosophique sur le Gouvernement civil* (*Oeuvres*, vol. X), *Plans de Gouvernement* (*Oeuvres*, vol. XI).

[15] Otras obras anteriores importantes para el libro de 1748 son: *Cartas persas* (1721), *Consideraciones sobre las riquezas de España* (1728), *Reflexiones sobre la Monarquía universal* (1734) y *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* (póstumo, publicado en 1892).

[16] El «tipo ideal» de despotismo lo construye Montesqieu desde la imagen de los «despotismos asiáticos» y desde una extrapolación de la evolución que observa en la Francia contemporánea.

hacer lo que las leyes permiten. La libertad sólo puede darse en un estado moderado, pero no siempre se encuentra en él, porque del poder, de cualquier poder, incluso del legítimo, cabe abusar, pues «es una experiencia eterna que todo hombre dotado de poder tiende a abusar de él» (*El espíritu de las leyes*, XI, 4). Por esta razón, para que no se pueda abusar del poder, es preciso que el poder frene al poder. Para formar un gobierno moderado en el que se pueda dar la libertad política, es decir, en que nadie esté obligado a hacer cosas a las que la ley no le obligue ni esté impedido de hacer aquellas cosas que la ley le permite, «hay que combinar los poderes, regularlos, suavizarlos, hacerlos funcionar; darle, por así decir, un cierto peso a uno para que pueda resistir al otro; es una obra maestra de legislación, que la casualidad raras veces consigue y que pocas veces permite que la prudencia la logre» (*El espíritu de las leyes*, V, 14). Sólo entonces el ciudadano podrá tener la tranquilidad de espíritu de estar seguro frente a los demás[17]. Llega así Montesquieu a su famoso estudio de los tres poderes que existen en toda sociedad política, y que han de mantenerse separados y delimitados en cuanto a sus titulares si la sociedad quiere conservar la libertad política. Estos tres poderes son: el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial.

La división de poderes que señala Montesquieu no es tanto una separación funcional entre los poderes como el medio de garantizar el equilibrio de la sociedad estamental. Los tres poderes han de «distribuirse» entre los diferentes grupos sociales: entre el monarca, la nobleza y los representantes de la burguesía. Sin esta distribución social, la simple división institucional no sería garantía de la libertad. Su defensa de la nobleza como elemento esencial para una constitución libre, sin embargo, presenta algunos rasgos que permiten perfilar mejor su modelo de sociedad. Su defensa de los derechos de la nobleza no se basa en una mitificación de sus orígenes ni en una glorificación de la sociedad feudal-estamental, sino en la función de moderación, de cuerpo intermedio, que le atribuye. La nobleza es el poder intermedio subordinado más natural, pues «sin monarca no hay nobleza, y sin nobleza no hay monarca» (*El espíritu de las leyes*, II, 4), y la ausencia de estos cuerpos intermedios es, precisamente, sinónimo de despotismo. El despotismo oprime a los grandes mientras el pueblo goza en él de una relativa tranquilidad, pero el déspota, al consolidar su poder arbitrario, suprime toda pantalla de protección entre él y la cólera de las masas. La clara defensa del papel de la nobleza, sin embargo, presenta algunos rasgos nuevos en Montesquieu, pues ve como provechoso que la nobleza se abra a la ascensión de otros grupos sociales, escribiendo muy significativamente al respecto que «la adquisición de la nobleza mediante el dinero alienta a muchos grandes comerciantes en disposición de conseguirlo. Yo no averiguo si está bien el dar a la riqueza el premio de la virtud: pero existen gobiernos donde ello sea tal vez provechoso» (*El espíritu de las leyes*, XX, 22)[18].

---

[17] En el mismo libro XI, 6 define también la libertad política de un ciudadano como «la tranquilidad de espíritu que resulta de la opinión que todos tienen sobre su seguridad, y para que tenga esa libertad el sistema de gobierno debe estar orientado de tal forma que un ciudadano no necesite temer a ningún otro».

[18] Otro rasgo nuevo («burgués») de su pensamiento sería su posición frente a la esclavitud, que considera injusta y perjudicial para el bienestar general —aunque los esclavos sean provechosos para los ricos— y, sobre todo, su concepción de la libertad como vinculada al sentimiento de seguridad. Louis Althusser, por el contrario, (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, 1959) ve en Montesquieu un defensor reaccionario de los privilegios de la nobleza.

2. Reivindicación de la libertad individual en el pensamiento ilustrado

La reivindicación de la libertad económica y la crítica a la organización gremial del trabajo y a las trabas aduaneras al comercio es común al grupo de economistas franceses, conocidos como *escuela fisiocrática*, que escriben en la década de los sesenta del siglo XVIII[19]. La base de su doctrina económica es la existencia de un orden natural, es decir, un sistema de leyes universales e inmutables, instaurado por Dios. Y el buen gobierno político consiste en adaptarse a ese orden natural, pues así se aumentará la riqueza del país. El gobernante que conoce y sigue ese orden natural es un «déspota legal». La reivindicación de libertad económica y las propuestas de reforma de la economía que los fisiócratas hicieron, por tanto, no implicaban, sin embargo, un gobierno no absoluto.

La *Enciclopedia*, editada por Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert entre 1751 y 1780, y convertida en la obra emblemática de la Ilustración francesa, contiene una clara reivindicación de la libertad de investigación y de expresión y un rechazo de la superstición, acompañados de una esperanza en el progreso de la humanidad. La crítica clara y contundente al poder de la jerarquía eclesiástica y del fanatismo religioso tiene en Voltaire (1694-1778) su máximo exponente, quien aboga por la libertad del individuo (libertad de expresión, de creencias, de comercio, de propiedad), a la vez que espera del absolutismo político de monarcas ilustrados el impulso para la transformación social, después de haber expresado, sin embargo, su admiración por la evolución constitucional de Inglaterra[20]. Las colaboraciones políticas y económicas de la *Enciclopedia*, sin embargo, no siempre presentan un claro perfil antiabsolutista. La mayoría de las colaboraciones económicas comparten la doctrina fisiocrática, antes mencionada, que compatibiliza la reivindicación de la libertad económica con el absolutismo monárquico[21]. Entre las colaboraciones políticas son las de Denis Diderot las que formulan una teoría política que gira en torno a la monarquía moderada, no despótica y sin poder ilimitado, con un sistema de representación de los tres estamentos, y en la que la propiedad privada es la base y el origen de la formación del Estado[22].

Al final de la década de 1780, la reivindicación de la libertad política y la crítica de los privilegios, así como el establecimiento de una Constitución elaborada por los representantes de la nación soberana, se convierten en temas centrales de la discusión pública. La convocatoria, el 8 de agosto de 1788, de los Estados Generales de Francia para el 1.º de mayo de 1789 desencadenó realmente el pro-

---

[19] El fundador de la escuela fisiocrática fue François Quesnay (1694-1774). Su obra más importante es el *Tableau économique* (1760) y *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (1760). Sus discípulos más importantes fueron: Pierre Paul Mercier de la Rivière (*L'ordre naturel et essentiel des sociétés humaines* (1767) y Dupon de Nemours (*De l'intérêt social, par rapport à la valeur, à la circulation, à l'industrie et au commerce* (1777).

[20] La valoración de la Constitución inglesa la expone en su *Lettres Philosophiques* (1733). Por otro lado, a pesar de su aceptación del absolutismo ilustrado (residió en la corte de Federico II de Prusia entre 1750 y 1753), se comprometió personalmente en su finca cerca de Ginebra con proyectos de reforma de la sociedad, aunque siempre se mantuvo distante de los planteamientos políticos democráticos.

[21] Rousseau, que escribió para la *Enciclopedia* el artículo «Economía política» plantea ya ahí el concepto central de su filosofía política en torno a la «voluntad general».

[22] Por ejemplo, su artículo «Representantes», en el tomo XIV (1765).

ceso revolucionario y durante los preparativos de tan magna asamblea aparecieron algunas de las ideas fundamentales que habían de tener una trascendencia enorme durante todo el proceso revolucionario. Entre los publicistas del momento destacó el abate Emmanuel Joseph Sieyès, cuyos escritos de 1788-1789 adquirieron una especial resonancia[23]. Sus ideas recogen el núcleo del pensamiento antiabsolutista y antiestamental: la libertad del ciudadano es el único fin de toda la legislación y tiene que quedar garantizada por una ley fundamental, la Constitución. Esta Constitución tiene que dársela a sí misma la nación, que es soberana, a través de sus representantes. Y un obstáculo para el establecimiento de una buena Constitución lo encuentra Sieyès en la existencia de privilegios, pues los privilegios son antinómicos de las leyes. Las leyes son limitaciones de los derechos naturales de los individuos, aplicables a todos, y los privilegios, por el contrario, significan o una dispensa de la ley o la creación de un derecho exclusivo para alguien. La garantía de la libertad de la persona y su poder de disposición sobre la propiedad requiere en Sieyès un régimen representativo[24].

Todos estos grandes temas —rechazo del absolutismo, abolición de los privilegios, laicización del Estado, sistema representativo censitario en dos grados— fueron discutidos durante el período constituyente y recogidos finalmente en la Constitución de 1791. Pero la aprobación de la Constitución de 1791, que inauguraba realmente un nuevo orden político y plasmaba un nuevo modelo de sociedad, no significó, sin embargo, el fin del proceso revolucionario. Éste se reanudó con reivindicaciones políticas y sociales nuevas, y en el transcurso de estos nuevos años revolucionarios se plantearon algunos proyectos alternativos —concretamente, distintos modelos de democracia—, que serán el punto de referencia negativo para el liberalismo posterior. Los modelos de democracia propuestos o ensayados —la democracia republicano-representativa de los jacobinos, la democracia directa de los Sansculottes y la democracia socialista-igualitaria de Babeuf— terminaron en el descrédito, identificándose entonces la democracia con demagogia, anarquía y dominio del populacho. El liberalismo posrevolucionario y posnapoleónico, aun afirmando algunas conquistas del período revolucionario y sin pretender una vuelta a la situación anterior a 1789, se entenderá a sí mismo en una abierta y clara oposición al pensamiento democrático de inspiración rousseauniana difundido y experimentado en años anteriores. La Francia posnapoleónica, en efecto, se construye como una especie de compromiso entre lo viejo y lo nuevo, entre la vieja dinastía borbónica y la nueva sociedad surgida a lo largo del período revolucionario y napoleónico. Es este espíritu de compromiso el que se refleja en el nuevo marco político-constitucional creado por la Carta constitucional, otorgada por el rey Luis XVIII el 4 de junio de 1814: no sólo se mantiene la monarquía, sino que se conserva asimismo la significación política y social de la nobleza, aunque, la burguesía obtiene también ahora su participación en el nuevo sistema político.

---

[23] Entre noviembre de 1788 y enero de 1789, Sieyès publicó tres folletos titulados: *Vue sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*; *Essai sur les privilèges*, y *Qu'est-ce que le Tiers Etat*?

[24] Sieyès transforma la voluntad general rousseauniana en voluntad de la nación, que se deja representar a través de un cuerpo de representantes. Pero la nación seguirá pensándola como soberana, con lo que surge una dicotomía, de importantes consecuencias, entre soberanía y Constitución.

3. EL LIBERALISMO POSREVOLUCIONARIO (1814-1830)

Quien formula con mayor profundidad y sistematización el pensamiento liberal en la Francia posnapoleónica es, sin duda, Benjamin Constant (1767-1830). Su pensamiento político, recogido básicamente en *Principios de política* (1815), parte de una afirmación rotunda de la libertad individual como la piedra angular del sistema político-constitucional.

La libertad individual la entiende Constant como la independencia del individuo y el disfrute de esa autonomía individual. Esta idea de libertad, que él considera propia del mundo moderno, la contrapone a la de los antiguos, que, según él, consistía en la activa participación de los ciudadanos en la vida política. La primacía de la vida individual determina en Constant los fines y la estructura del sistema político: todo el ámbito político queda subordinado a los derechos civiles de los individuos, pues sobre esos derechos civiles no se puede disponer políticamente, a no ser al precio de la pérdida de la propia legitimidad política. Por este motivo critica Constant la idea de la soberanía popular, tal como se había difundido desde el *Contrato social* de Rousseau, y sus consecuencias sobre la naturaleza del poder del Estado. Para Constant, de la idea rousseauniana de que el poder procede del pueblo se llegaba a la conclusión de que ese poder era ilimitado. Y ahí radicaba, sin embargo, para él, un grave error. Él piensa que, aunque puede aceptarse que el poder estatal proceda del pueblo, no tiene por qué implicar necesariamente que ese poder sea ilimitado. Lo que Constant combate expresamente es que del principio de que todo el poder viene del pueblo se saque la conclusión de que todo acto del poder estatal es siempre legítimo por tener ese origen. La soberanía del pueblo tiene, para Constant, unos límites muy estrechos: el ámbito de competencias sobre el que puede decidir el conjunto de los ciudadanos es muy limitado, pues termina precisamente donde empieza el ámbito de la independencia privada de los individuos. El sistema político, por tanto, tiene un poder limitado y sometido a control, pues su finalidad no es otra sino garantizar que los individuos puedan disfrutar pacíficamente de su libertad individual. Constant determina cuáles son los derechos inalienables sobre los que ninguna autoridad política podrá ejercer poder alguno: la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión, en la que se halla comprendida la publicidad, el disfrute de la propiedad, la garantía contra cualquier arbitrariedad[25].

Para ese fin, Constant formula una división de poderes en el Estado, con el objetivo de que ninguno de ellos pueda tener todo el poder del Estado y se pueda establecer un equilibrio entre ellos. Constant habla de cinco poderes: el poder real, el poder ejecutivo, el poder judicial, el poder representativo de la opinión (la cámara de diputados) y el poder representativo de la continuidad (la cámara de senadores). El poder real es un *pouvoir neutre*, es decir, un poder dotado de prestigio, de *auctoritas*, que no desempeña directamente ningún poder político y está, por tanto, separado del poder ejecutivo de los ministros. La función del poder real es velar por el cumplimiento de la Constitución, por el mantenimiento del equilibrio entre los otros poderes del Estado. El poder ejecutivo, ministerial, es el poder activo, sin el cual el poder real no podría

---

[25] La propiedad, sin embargo, la considera Constant como una «convención social» y competencia, por tanto, de la sociedad, pero previene de cualquier arbitrariedad en relación a la propiedad (alta fiscalidad, por ejemplo), pues a esa arbitrariedad le seguiría fácilmente la arbitrariedad contra la personas.

hacer nada. Los ministros tienen responsabilidad penal. El poder del parlamento es también un poder limitado para que pueda ser el defensor de la libertad de los ciudadanos y no se pueda convertir en el tirano de la nación. Esta limitación del poder del parlamento se plasma en el derecho a la disolución que tiene el rey, en la existencia de las dos cámaras (una elegida y la otra como un cuerpo hereditario, de nobles) y en la existencia de un poder judicial independiente: los jueces deben estar excluidos de cualquier arbitrariedad parlamentaria y sometidos directamente a la ley[26].

La preeminencia de la libertad individual le lleva a Constant a entender la sociedad, como sistema de relaciones interindividuales, en una irreductible escisión respecto al Estado. El equilibrio social se realiza sin necesidad de medidas coactivas, gracias al concurso espontáneo de las voluntades individuales, de manera autónoma en relación al Estado.

Junto al pensamiento liberal de Constant y de los publicistas del partido liberal[27], cabe señalar también la aportación de un grupo de pensadores que no forman ni un partido político ni una facción, sino más bien un círculo de amistades, conocidos como los «doctrinarios» y unidos por el empeño común de darle un cierto esqueleto dogmático al empirismo del régimen político de la Restauración, intentando reconciliar la vieja monarquía y la nueva Francia. El jefe de filas del grupo es el brillante orador parlamentario Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845). Su interpretación de la Carta constitucional de 1814 se asienta en un rechazo radical de la doctrina de la soberanía del pueblo, porque le parece absurdo que se pueda representar la voluntad de los individuos. Lo que, según él, existe en el seno de toda sociedad organizada son derechos e intereses comunes a todos los individuos o a una parte del cuerpo social, susceptibles de ser defendidos por los representantes políticos. Existen intereses monárquicos, aristocráticos o democráticos, pero el equilibrio entre estos distintos componentes viene fijado por la historia[28]. La representación es, por tanto, de intereses y no el resultado de un contrato entre individuos para formar la sociedad. El propio Estado lo considera como una entidad a la que preexisten otras asociaciones naturales —familia, municipios—, que poseen sus propios intereses. Según Royer-Collard, la Carta constitucional de 1814 había reconstruido el gobierno, pero no había reconstruido esa sociedad vertebrada en torno a intereses, y él piensa que esa reconstrucción no puede hacerse más que gracias a la fuerza de la opinión: la clave del problema está, para él, en la libertad de prensa. Otro doctrinario, François Guizot (1787-1874), que desempeñaría un importante papel político en la Francia posterior a la revolución de 1830, destaca por su aportación teórica al pensamiento liberal de la Restauración[29]. La pieza clave

[26] Para la independencia judicial, Constant propone la inamovilidad de los jueces —pocos, pero bien remunerados— y el juicio por jurado; está en contra de que los jueces fueran nombrados por los prefectos.

[27] Como Paul-Louis Courier (1772-1825) y Pierre-Jean Béranger (1780-1857).

[28] En el equilibrio de intereses, Royer-Collard considera que el ejemplo de Inglaterra tiene poca significación para Francia, pues la historia de Inglaterra ha sido modelada por su aristocracia, mientras que en Francia lo ha sido por la monarquía: aquí la legitimidad monárquica la considera como una tradición nacional viva y necesaria.

[29] En 1820-21 Guizot publica varios escritos: *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel* (octubre 1820); *Des Conspirations et de la justice politique* (febrero 1821); *Des moyes de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (octubre 1821); *De la peine de mort en matière politique* (junio 1822).

de su pensamiento político es su idea de la soberanía. Guizot considera que tanto la soberanía popular basada en el contrato social (Rousseau) como la idea de la soberanía monárquica legitimada históricamente (Bonald) conducen a la tiranía, sea de la mayoría o sea de una sola persona. Para él, la soberanía es la de la razón y la justicia, que forma parte del mundo moral, el cual tiene sus propias leyes como lo tiene el sistema de los cuerpos celestes. La soberanía de la razón se impone como una regla anterior y superior a toda sociedad, pues la sociedad no ha nacido del acuerdo de las voluntades individuales. La soberanía de la razón se realiza en el régimen representativo —al que se ha llegado en Europa después de haber superado el absolutismo y la tiranía—, pues éste posibilita que se establezca entre la sociedad y el poder «su relación natural y legítima». Su escrito *Des moyens de gouvernement et d'opposition* es precisamente una llamada continua a las clases medias para que tomen conciencia de lo que realmente son y se constituyan en una clase realmente política, es decir, que tenga presente la perspectiva de gobernar. Para Guizot es precisamente el régimen representativo la forma de gobierno que tiene como finalidad realizar esta imbricación entre poder político y sociedad. El poder debe saber «encontrar la sociedad» y debe saber entrelazar la complejidad de intereses y opiniones que la mueven. Lo social deviene así objeto y medio de lo político. Y el nuevo orden que se pretende fundar debe basarse en un doble rechazo, del Antiguo Régimen y de lo que él llama «las ilusiones del credo popular en materia de gobierno»[30]. El liberalismo de Guizot rechaza frontalmente la democracia, porque la considera como un instrumento de la lucha de clases, de la envidia social, que termina irremediablemente en un «despotismo revolucionario». La democracia es, según él, el enemigo mortal de la paz social y de la libertad política, pues la igualación a la que conduce destruye la libertad.

III. ALEMANIA

1. Crítica antiabsolutista en defensa del orden estamental

Las críticas al absolutismo político realizadas en Alemania en el último tercio del siglo XVIII se dirigieron, en un primer momento, contra la precaria síntesis que tanto algunos teóricos como algunos gobernantes habían intentado establecer entre absolutismo e ilustración. El absolutismo ilustrado, especialmente en los dos Estados mayores de Alemania —Austria y Prusia— había intentado, en efecto, una conciliación entre la afirmación de un poder político absoluto y la incorporación de algunos elementos del pensamiento ilustrado. Del pensamiento ilustrado se había tomado la figura del contrato social como instrumento explicativo de la relación entre el Estado y sus súbditos; se había aceptado también la idea de la felicidad colectiva como el fin propio del Estado e, incluso, se había dado cabida al reconocimiento de la libertad de conciencia como un ámbito excluido de la administración estatal. Pero el poder del Estado se afirmaba en todo caso de manera

[30] El credo popular consiste para él en la idea de la soberanía popular, en la confusión de que el rechazo de los principios aristocráticos signifique también el rechazo de las «superioridades naturales», y la idea del «gobierno barato».

absoluta, no apareciendo el pueblo en ningún caso como una entidad política activa: el pueblo era el destinatario de la acción del poder, pero siempre como un objeto, no como un sujeto activo y participativo. Según la expresión del propio José II de Austria, lo que le interesa al Estado es cómo el individuo pueda servirle, cómo se puedan utilizar sus fuerzas para que el Estado sea potente y prestigioso[31].

Esta síntesis entre absolutismo e ilustración fue sometida a una crítica expresa desde distintas perspectivas. Algunos escritores, como Johan Jacob Möser y Justus Möser, criticaron el absolutismo ilustrado porque consideraban que los gobernantes absolutos habían ido demasiado lejos en su recepción del pensamiento ilustrado. Denunciaban precisamente que el Estado se hubiera puesto al servicio del ideario ilustrado y que los monarcas ilustrados estuvieran practicando, en realidad, una revolución desde arriba, dejando a un lado a los grupos estamentales tradicionales y privándoles a éstos de sus viejos derechos y libertades. Otros pensadores, por el contrario, como Schlosser y Schlözer, lo que le criticaban a la monarquía absoluta era precisamente que instrumentalizaba la ilustración a favor del poder del Estado. Estos autores no encontraban en ese intento de síntesis entre absolutismo e ilustración ninguna garantía auténtica para la libertad de prensa y opinión ni tampoco un control efectivo sobre el poder del Estado. Pensaban, en definitiva, que la política seguida por estos monarcas absolutos ilustrados no estaba guiada, en realidad, por la aspiración a la felicidad de los individuos. Las propuestas en que concluían sus críticas apuntaban a la necesidad de reformar el absolutismo[32].

2. Crítica al absolutismo y a la sociedad estamental

En la última década del siglo XVIII apareció una crítica más completa y radical que afectaba al poder absoluto del Estado y a la organización estamental de la sociedad. Immanuel Kant, que en los años anteriores había asentado la filosofía sobre nuevas bases, formuló en los años noventa una filosofía política en la que al Estado y a su poder le son asignados un fin —garantizar el derecho, posibilitante a su vez de la libertad del hombre—, que Kant entiende como excluyente del otro fin que la tradición política anterior había establecido, el fin de la felicidad o bienestar colectivo. Antes, sin embargo, de qúe Kant publicara sus obras más importantes de filosofía política el joven Wilhelm von Humboldt, que más tarde sería político y diplomático de Prusia, había escrito un pequeño libro en 1792, *Los límites de la acción del Estado*, que suponía asimismo una crítica y un rechazo frontal del absolutismo político desde una nueva concepción del hombre.

La cuestión primera que le preocupa a Humboldt en *Los límites de la acción del Estado* es precisamente la relativa a los fines del Estado. Le preocupa en realidad la respuesta que se había dado a esta cuestión tanto entre los tratadistas del

[31] Véase el memorandum *Denkschrift des Kaisers Joseph über den Zustand der österreichischen Monarchie* (1765, en: Maria Theresia und Josef II, *Ihre Korrespondenz*, ed. por Alfred Ritter von Arneth, 3 vols, Viena 1778-1780, vol. 3, pp. 335-361.

[32] De Johann Jakob Moser: *Anti-Mirabeau oder unpartheiische Anmerkungen über des Herrn Marquis von Mirabeau natürliche Regierungsform etc*, Frankfurt, 1771; de Justus Möser: *Patriotische Phantasien*, Berlín, cuatro tomos, 1774-1786; de J. G. Schlösser: *Politische Fragmente*, Leipzig, 1777; de L. A. Schlösser: *Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre etc*, Göttingen, 1793.

derecho político como entre los gobernantes: en esos dos niveles se asignaba al Estado no sólo la función de velar por la seguridad de sus súbditos, sino también la de procurarles su bienestar físico y moral, con lo que era posible una restricción de la libertad de aquéllos para poder conseguir este objetivo prioritario. Humboldt, sin embargo, considera que la determinación de los fines del Estado debe hacerse partiendo de los fines propios del ser humano, subordinando los fines y la acción del Estado a los fines y a las necesidades del individuo humano. Y, para Humboldt, el verdadero fin del hombre, el que le dicta la razón inmutable y no el que le puedan indicar sus inclinaciones que son variables, es la «más elevada y proporcionada formación posible de todas sus fuerzas como un todo». Para poder alcanzar esta conformación o desarrollo de todas sus fuerzas, Humboldt entiende que la condición primera e inexcusable que el individuo necesita es la libertad; y, junto a la libertad, una variedad de situaciones en su vida, es decir, una ausencia de uniformidad, que le permita manifestar su propia y específica individualidad (*Los límites...*, 14). Es, por tanto, esa idea de hombre, o, más bien, ese ideal de hombre con el que Humboldt se opone a la doctrina dominante de una acción extensa del Estado para el logro del bienestar colectivo. Mientras que su ideal de hombre es que cada individuo desarrolle todas sus energías o potencialidades hasta lograr una máxima armonización de todas ellas, constata, por el contrario, que el Estado aspira realmente a convertir a todos los hombres en seres uniformes y pasivos, es decir, en lo opuesto al desarrollo de la individualidad. Si la acción del Estado es demasiado amplia sufre en consecuencia el carácter moral del hombre, pues, según Humboldt, quien es dirigido y guiado termina, con facilidad, por sacrificar voluntariamente su propia independencia. Por esta razón, Humboldt llega a la conclusión de que el Estado debe limitar su acción exclusivamente a la tarea de suministrarles seguridad a los ciudadanos, absteniéndose por completo de intentar influir sobre el carácter y la moral de la nación más allá de lo que resulte inevitable de la aplicación de esas medidas imprescindibles de seguridad (*Los límites...*, 108). La acción del Estado se reduce a la seguridad, que Humboldt a su vez entiende como «la certeza de la libertad concedida por la ley» (*Los límites...*, 111): los ciudadanos de un Estado pueden considerarse seguros cuando no se vean perturbados por ninguna injerencia ajena en el ejercicio de los derechos que les competen, tanto los que se refieren a su persona como los que tienen que ver con su propiedad. Pero para mantener la seguridad de sus ciudadanos, el Estado no puede hacer nada que elimine la libertad de aquéllos, es decir, no puede ocuparse de su bienestar físico ni moral: el Estado no puede intervenir ni controlar la educación, las instituciones religiosas o las «leyes contra el lujo» (*Los límites...*, 112-113, 108).

La filosofía política de Kant recogida básicamente en escritos de los años noventa —*Teoría y práctica* (1793), *La paz perpetua* (1795), *La Metafísica de las Costumbres* (1797)— implica, con la formulación que ofrece de los fines del Estado, una crítica a la doctrina política del absolutismo ilustrado y a toda esa tradición política, en la que todavía se movía el absolutismo ilustrado, que había considerado como la tarea específica del Estado la promoción del bienestar y la felicidad de sus súbditos. Para Kant, por el contrario, «el fin del Estado no es el bienestar o la felicidad de los ciudadanos, ya que esto puede lograrse incluso de mejor manera [...] en el estado de naturaleza o bajo un gobierno despótico, sino la máxima coincidencia de la constitución con los principios del

derecho, que es a lo que nos obliga la razón por un imperativo categórico» (*Werke*, VI, 318).

La idea del derecho es central en la filosofía política de Kant porque es el derecho el que, según él, hace realmente posible la libertad del hombre. Y la libertad es la categoría básica de la filosofía práctica de Kant; la libertad del hombre es el dato primero desde el que se organiza la reflexión jurídica y política de Kant. Libertad del hombre significa para él ausencia de causalidad y esto se produce cuando se da una voluntad que se determina a sí misma, es decir, cuando la voluntad no resulta condicionada por las necesidades del mundo físico, natural. Una voluntad es libre cuando tiene en sí misma la causa de lo que quiere hacer, cuando está obligada por causas naturales —externas—, independientes por tanto de ella. Si una voluntad es libre en cuanto que se determina a sí misma y no está condicionada por ninguna causa natural, resulta una voluntad incondicionada, universal, categórica. Este autodeterminarse a sí misma de la voluntad libre se recoge en el imperativo categórico: éste exige de cada individuo que actúe de modo que la máxima propia de su voluntad pueda valer al mismo tiempo como la máxima o el principio de una ley general. Actuar de manera autónoma, porque uno mismo se ha impuesto a sí mismo la acción a realizar y no porque hubiera una necesidad natural a realizarla, significa actuar con libertad.

Al entender Kant la voluntad libre en estos términos resulta que cada individuo es un fin en sí mismo, pues cada uno se guía por esta norma de actuación autónoma: no sólo es un fin en sí mismo mi voluntad libre para mí y la voluntad libre de cada uno de los otros para cada uno de ellos, sino que también es un fin en sí mismo mi voluntad libre para los otros y la voluntad libre de cada uno de los otros para mí. Por eso, el imperativo categórico dice en *La Metafísica de las Costumbres* que actúes de tal modo que siempre trates al ser humano, tanto en tu propia persona como en la persona de cada uno de los demás, como un fin y nunca como un mero medio. En esta característica de que todas las personas humanas sean un fin en sí mismo y no un instrumento para los demás se fundamenta precisamente la dignidad absoluta, no sometida a condición alguna, del hombre.

Partiendo de la afirmación de esta libertad del hombre, ¿cómo se concilia ésta con la existencia del derecho que, por sí mismo, es coacción e imposición? A la base del análisis kantiano de la relación entre libertad y derecho está su diferenciación entre libertad y *Willkür* (arbitrio, antojo, libertad «psicológica», capricho). Con *Willkür* está denominando Kant la «libertad de elección» que los individuos hacen según sus propias inclinaciones naturales e intereses particulares, en cuya realización surgen inevitablemente enfrentamientos y contraposiciones entre unos individuos y otros. Sólo el establecimiento de condiciones que frenen o limiten la *Willkür* de los seres humanos de modo que se puedan armonizar entre sí hará posible que esos seres humanos puedan ser libres. Y esto es precisamente lo que hace el derecho: las imposiciones coactivas de éste limitan el arbitrio de cada uno, pero le garantizan su libertad. Si no se diera esta limitación o restricción de la *Willkür* de cada uno, el arbitrio de cada uno no sólo podría enfrentarse al de los otros, sino que podría incluso impedir que ese otro individuo pudiera actuar de acuerdo con su libertad. El derecho sirve precisamente para que cada individuo pueda actuar según su ley de libertad: al suministrar el derecho una coacción contra los obstáculos a la libertad de cada uno, fomenta la libertad, concuerda con ésta. Por eso

Kant define el derecho como «conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro de acuerdo con la ley universal de la libertad» (*Metafísica de las Costumbres*, 39).

Y es para sancionar y garantizar el derecho para lo que está el Estado. Ésta es realmente la idea del Estado. El Estado viene exigido y requerido por la propia idea del derecho: éste requiere que exista un estado civil, con un poder público, y que se supere la provisionalidad propia de un estado natural sin un poder público reconocido, en donde los individuos vivirían en una inseguridad general al no tener seguridad alguna frente al poder de los otros, es decir, frente al hecho de que cada uno hiciera lo que quisiera. La propia idea del derecho exige la existencia de una sociedad con poder público que lo sancione y que establezca la seguridad al saber cada uno a qué atenerse. La idea *a priori* del derecho, por tanto, exige que los hombres no estén en una situación sin Estado: los hombres *deben* estar en un Estado con derecho, pues si pretendieran estar en una situación de libertad sin un derecho sancionado y garantizado estarían realmente en una situación en la que nadie estaría seguro de lo suyo frente al poder de los demás. Kant considera que la situación en estado de naturaleza es *materialiter* injusta, aunque *desde un punto de vista formal* los hombres no estuvieran en una situación de injusticia al estar todos en la misma situación de poder defenderse cada uno por sí mismo. Los hombres deben entrar, por tanto, en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente, desde un poder externo y no desde el suyo propio, lo que haya de serle reconocido como suyo. Esta determinación y esta garantía que suministra el poder público es precisamente lo que no existía en un estado de naturaleza, donde las relaciones entre los hombres, aunque no estuviesen marcadas sólo por la violencia, sí estaban caracterizadas en todo caso por la provisionalidad. No es, por tanto, un contrato social que hubiese sucedido históricamente el origen del Estado, según Kant. Pero, aunque Kant entiende el contrato social como una mera idea o postulado de la razón práctica, es decir, como un presupuesto necesario para la formación de la voluntad general, la cual se precisa para garantizar el derecho, no por ello deja de tener una eficacia práctica: la idea del contrato «obliga a los legisladores a que dicten sus leyes de modo que éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo el pueblo y les obliga a que consideren a cada súbdito como si cada uno hubiera expresado su consentimiento con tal voluntad, pues ahí se encuentra la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que les resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad, no sería entonces legítima; pero siendo *simplemente posible* que el pueblo se mostrara conforme con ella, será necesario tenerla como legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese en ese momento en una situación en que, si se le consultara, le denegaría con toda probabilidad su consentimiento» (*Teoría y práctica*, 37).

La idea del Estado resulta ser, por consiguiente, la de un Estado de derecho: el objetivo del Estado es garantizar el derecho y a esa actividad se reduce su actuación. El Estado de derecho se corresponde con un tipo de gobierno —el republicano— en el que, en contraposición al despotismo, en donde se trata a los hombres como menores de edad y se les procura su felicidad, se reconocen con carácter universal la libertad y la igualdad de los hombres y se limita estrictamente el poder del Estado a garantizar el derecho. Kant reconoce, en efecto, tres atributos esenciales a los miembros del Estado o ciudadanos: en primer

lugar, la libertad de no obedecer a ninguna ley a la que no hubiera dado su consentimiento; en segundo lugar, pero íntimamente unido al primero, la igualdad dentro del conjunto de los ciudadanos, es decir, el derecho a no reconocerle a ningún otro ciudadano ningún poder superior al que él mismo tenga sobre este otro; y, en tercer lugar, la independencia civil, es decir, el derecho a no tener que ser representado por otro al depender su existencia y su mantenimiento de sus propias fuerzas y no de ningún otro miembro del pueblo. Junto a la afirmación de estos derechos individuales, la existencia de un sistema representativo es la otra característica definidora del Estado de derecho kantiano, pues donde no existe la representación de los ciudadanos el despotismo es inevitable. El Estado de derecho de Kant, en resumen, queda circunscrito a unos estrictos límites en su actuación, que no puede traspasar y que se derivan de los principios de la constitución republicana[33].

La afirmación de la igualdad como derecho del hombre le lleva a Kant a abordar uno de los fundamentos de la sociedad estamental, la posición privilegiada de la nobleza. El derecho de la igualdad significa que nadie entre los ciudadanos tenga un poder superior al de los otros ciudadanos, es decir, que nadie pueda obligar a nadie sino sólo por medio de una ley general pública. Pero, visto desde otro lado, significa también que cualquier miembro de la comunidad política ha de tener la posibilidad de alcanzar personalmente cualquier posición —dentro de su condición de súbdito y sin salirse de élla— a la que pueda llevarle su talento, su trabajo o su suerte; ningún ciudadano puede cerrarle el paso por poseer un privilegio hereditario. Esto quiere decir que no puede haber ningún privilegio por nacimiento, pues el nacimiento, dice Kant, no es una acción realizada por el que nace y, por tanto, no le puede acarrear ninguna situación de desigualdad respecto a los otros; en este sentido, nadie puede legar a sus descendientes su propia posición personal de privilegio, de la misma manera que nadie puede impedir que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles más altos de la escala social. Si, por sus privilegios, alguien puede lícitamente impedir que otros puedan llegar a esas mismas posiciones que él detenta, está realmente imponiéndose a los otros sin poder ser él mismo, a su vez, obligado por estos otros, con lo cual no hay igualdad (*Teoría y práctica*, 31). Según Kant, va contra la igualdad una ley que reconociera a determinados propietarios de tierras un estatuto privilegiado, según el cual sus descendientes pudieran continuar siendo los propietarios sin que sus propiedades pudieran ser vendidas o repartidas en herencias, impidiendo así que un mayor número de personas pudieran obtener provecho de ellas. Según el principio de la igualdad, por tanto, no puede haber ninguna corporación con estatutos propios que permitan a sus miembros transmitir la tierra a sus herederos para su beneficio exclusivo: ni la nobleza ni la Iglesia pueden consiguien-

[33] Kant menciona expresamente algunas competencias del Estado, como la capacidad para obligar a los ciudadanos acomodados a que procuren medios de subsistencia para las personas incapaces (pues el Estado está dotado del poder público precisamente para conservar a todos los miembros de la sociedad), o el derecho a impedir que los maestros públicos influyan perjudicialmente sobre la comunidad política así como el derecho a evitar que se cree un peligro para la concordia civil a causa de las discordias internas de la iglesia o entre iglesias. Señala Kant además un conjunto de actividades relacionadas con la hacienda pública, la economía y la policía, que le permiten al Estado un margen de acción en relación con la seguridad pública, el orden y el «decoro», así como un derecho de inspección con la finalidad de que no funcione secretamente ninguna asociación que pueda influir sobre el bienestar público.

temente adquirir tierras que puedan transmitir en virtud de privilegios a sus sucesores, sino que sólo podrán adquirir su uso temporal; tampoco el propio Estado puede tener tierras como propiedad privada, porque entonces se convertiría en una persona particular y se correría el riesgo de que se quedara con todas las propiedades de los súbditos, dejando éstos de ser personas libres para convertirse realmente en siervos adscritos a la tierra.

3. Teoría liberal del Estado en el Derecho natural

Humboldt y Kant se separan claramente de los planteamientos fundamentales de los tratadistas del Derecho natural. Pero también en los propios cultivadores de esta disciplina en la última década del siglo XVIII se observa un cambio considerable respecto a los teóricos de las décadas anteriores, al menos en la cuestión central de los fines del Estado. El Derecho natural de las décadas anteriores, tal como lo había ejemplificado Christian Wolff, había establecido como fines del Estado el bienestar y la felicidad colectivos, y en consecuencia la libertad de los individuos se podía ver restringida y limitada al quedar subordinada a aquel objetivo final. El nuevo Derecho natural, sin embargo, destaca los derechos de libertad contra las injerencias de la autoridad y sitúa la garantía de los derechos de los ciudadanos en un primer plano[34]. En este sentido, y apoyándose en la declaración de derechos de las revoluciones norteamericana y francesa, los nuevos tratadistas del Derecho natural proyectan un catálogo de libertades inalienables que corresponden al hombre como tal, de manera similar a las propuestas kantianas[35]. El anterior Derecho natural, en cambio, había puesto el acento en la renuncia a los derechos de los hombres y se había fijado sobre todo en la soberanía del poder, legitimando el absolutismo político del que se esperaba solamente una racionalización de todo el complejo sistema de relaciones estamentales basadas en el privilegio[36]. El nuevo Derecho natural toma conciencia de los peligros de un poder incontrolado de la monarquía, al no poder diferenciarse con claridad entre la intervención estatal bienintencionada y el «despotismo».

Las implicaciones políticas liberales de este nuevo Derecho natural se llevan a su expresión máxima en el *Manual de derecho racional y de ciencias políticas*, del profesor y político Karl von Rotteck[37]. Partiendo de principios derivados de la razón,

[34] Por ejemplo, J. G. Buhle, *Lehrbuch des Naturrechts*, Göttingen 1790, pp. 219, 223; Johann Christoff Hoffbauer, *Naturrecht aus dem Begriff des Rechts entwickelt*, 1793, (4.ª ed. 1825), p. 183.

[35] Por ejemplo, J. A. Bergk, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, Leipzig 1796, 11 ss.; Theodor Schmalz, *Das reine Naturrecht*, 2.ª ed., Königsberg, 1795, 47 ss.; J. C. G. Schaumann, *Wissenschaftliches Naturrecht*, Halle, 1792, 149 ss., 288.

[36] El absolutismo lo consideraban, en todo caso, desde la perspectiva de su vinculación al derecho natural y a los preceptos de la Biblia, como pone de manifiesto Johann Stephan Pütter en *Entwurf einer Jusristischen Encyklopädie*, Göttingen, 1756 (nueva edición, en 1767, con el título *Neuer Versuch einer Juristischen Encykopädie und Methodologie)*.

[37] Este libro de Rotteck (*Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*) se publicó en Stuttgart entre 1819 y 1835 (cuatro volúmenes). En 1840 se publicó una segunda edición de los dos primeros volúmenes. Rotteck y Welcker, ambos profesores de la Universidad de Freiburg, editaron el *Diccionario Político* (*Staatslexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften),* Altona 1834-1843, 15 vols., que se convirtió en el libro de referencia del pensamiento liberal alemán.

Rotteck ofrece un fundamento filosófico y antropológico del derecho, de la constitución del Estado y de cuestiones de política exterior, justicia, economía y finanzas. La razón es la guía directriz de su argumentación, lo cual significa básicamente evitar siempre la contradicción: racional es aquello que no es contradictorio consigo mismo. Aplicado este principio al campo de la libertad humana, Rotteck la entiende como la posibilidad de elegir con independencia entre alternativas sin caer en ninguna contradicción. La aplicación de la razón a las cuestiones relativas a la «libertad interior» son evidentemente un asunto de la moral, pero la razón también tiene que abordar y solucionar los problemas relacionados con la «libertad externa», es decir, cuando la acción de un individuo choca con la de otro: «la razón tiene que solucionar esta cuestión de la eliminación de la oposición existente entre las afirmaciones "yo soy libre externamente" y "también tú y los demás sois libres externamente"; la solución es el *derecho*» (*Lehrbuch...*, vol. 1, 16). El derecho y la libertad van así íntimamente unidos, pues el derecho no es otra cosa que la condición de posibilidad de que cada uno pueda actuar según su propia voluntad. El principio de evitar la contradicción exige que los otros también puedan actuar igualmente de la misma manera, es decir, autodeterminándose a sí mismos. La idea racional del derecho, en definitiva, conlleva la de la libertad exterior y la de la igualdad de todos los individuos. Para la libertad está pensada la sociedad y también la sociedad política: una sociedad es una reunión de hombres para conseguir sus fines propios mediante ella misma, es decir, mediante todos los que la integran. Si no fueran sus propios miembros sino alguien distinto quien determinara el fin de esa sociedad, la sociedad no sería libre. A través del contrato es como todos se someten a la voluntad general, trátese de una sociedad mercantil o del Estado. En esa característica de ser una asociación libre se fundamenta la legitimidad del poder.

El Estado como unión de las voluntades tiene como fin «una vida social ordenada racionalmente» (*Lehrbuch...*, vol. 2, 47), la cual perfecciona y civiliza al género humano. Pero el Estado es solamente el vehículo para la realización de ese perfeccionamiento del género humano, pues este perfeccionamiento es una tarea individual. Si bien el Estado tiene esa función positiva de realizar un estado jurídico, le está excluido «todo lo relacionado con la ley moral y con la "felicidad de los indidivuos", por no ser éstas cuestiones exigibles a las que se pueda obligar a nadie, ya que son un asunto de cada cual» (*Lehrbuch...*, vol. 2, 59). También está excluido de sus competencias el bienestar público, es decir, la determinación del bienestar público, pues si bien éste consiste realmente en que prosperen los objetivos propios de la sociedad, esto no significa que sea el Estado quien los determine o fije. El Estado lo que debe hacer es garantizar las condiciones previas de la convivencia humana para que la moral y las aspiraciones a la felicidad de los individuos puedan desarrollarse en libertad y en común. Ahí termina la actuación del Estado en relación al bienestar público.

En el análisis del orden político a partir de principios racionales es donde se encuentra probablemente lo más significativo de Rotteck, por su intento de conciliar racionalmente la soberanía popular y la existencia de la monarquía. Retomando la idea rousseauniana del contrato social afirma que el poder soberano del Estado es del pueblo, pero, tal como lo entiende Rotteck, la lógica interna de la soberanía popular no desemboca en la abolición de la monarquía. Partiendo de ese poder estatal originario y de su órgano natural de manifestación de su voluntad —la mayoría de los que

tienen derecho a voto—, Rotteck afirma la necesidad de la creación de un órgano artificial, remitiéndose para ello a la naturaleza del propio contrato de asociación. El contrato requiere que haya una declaración de voluntad, pero resulta que una declaración de voluntad no puede permanecer como una mera declaración general, pues la convivencia humana requiere declaraciones de voluntad concretas sobre cosas concretas. La declaración de voluntad se hace, cuando es posible, a través del órgano natural, o a través de un órgano artificial cuando se trata de comunidades políticas más amplias. Es preciso, por tanto, que la voluntad general establezca un órgano artificial y le entregue el poder, debiendo obedecerle todos los miembros de la comunidad. Esto quiere decir que en el Estado existe una doble personificación de la voluntad general: la persona del gobierno —órgano artificial— y el conjunto de los gobernados o ciudadanos sometidos a aquél —órgano natural— (*Lehrbuch...*, vol. 2, 96). El dualismo constitucional de pueblo/gobierno quedaría así fundamentado racionalmente. Este dualismo implica que cada parte tiene sus propios intereses y sus propias competencias: la representación popular, por un lado, y el rey-gobierno, por otro, funcionan como dos personalidades definidas de la voluntad general y ninguna es independiente en relación a la otra.

Partiendo del principio de la igualdad ante la ley, Rotteck aboga por la eliminación de todos los privilegios civiles o políticos que permitan un aumento de la riqueza y se manifiesta a favor de la libertad en el mundo de la producción: «que se supriman sobre todo los privilegios que favorecen la acumulación de la riqueza en manos individuales y, en general, la creciente desigualdad en la distribución de los bienes; que se libere la industria, se fomente la enseñanza y el desarrollo de la fuerza de trabajo y la destreza de las clases más bajas de la sociedad y concédase una garantía legal a toda actividad productiva y el espacio de libertad que le corresponde; que no se aumente la superioridad actual de la riqueza sobre la pobreza con privilegios civiles o políticos sino que se realice el principo de la igualdad jurídica, ya que es el fundamento del verdadero sistema constitucional» (*Liberalismo...*, 55). De esa manera cree que se alejarán los grandes peligros que vienen por parte de los proletarios, aunque no se resuelvan todos los problemas derivados de la inevitable desigualdad de bienes. Pero en principio cree Rotteck que permite ordenar la sociedad.

En la cuestión de la participación de los ciudadanos, la exclusión de algunas clases sociales le parece posible, poniendo el límite «dondè comienza la independencia en ganarse la vida, es decir, la independencia respecto al favor de otras personas. Quien obtiene su sustento sólo en virtud de ese favor —de determinadas personas en concreto— ya no tiene por lo general una voluntad libre y, así, cuando es llamado a una votación, sólo hace que reforzar el voto de su señor» (*Liberalismo*, 67).

4. Liberalismo historicista

La fundamentación iusnaturalista de la política, sin embargo, no gozó de crédito en Alemania a lo largo del siglo XIX[38]. Una mayor resonancia y seguimiento

---

[38] El Derecho natural y la filosofía del derecho fueron perdiendo significación como ciencia jurídica o ciencia política, aunque siguieron cumpliendo una función dentro de las ciencias jurídicas, concretamente la de suministrar un marco de discusión sobre la legitimación teórica del derecho positivo y sobre la articulación entre el derecho positivo (y su ciencia) y la teoría social y política.

tuvo la teoría del Estado de base histórica. Y entre los exponentes de esta orientación historicista destacó el profesor y político Friedrich Christoph Dahlmann (1785-1860). En su libro *La Política*, publicado en 1835[39], Dahlmann define al Estado como un organismo, como una persona material y espiritual (*Die Politik*, núm. 6), como un orden originario y una situación necesaria (*Die Politik*, núm. 2), que no tiene su origen en un contrato entre en los individuos que lo componen. En el Estado se halla contenida la libertad de la sociedad civil gracias a instituciones que sustentan la libertad. En el nivel de desarrollo histórico alcanzado por la humanidad, Dahlmann presenta la «monarquía constitucional» como la forma más adecuada a ese nivel, pues en ella se equilibran la vieja libertad del pueblo, el poder de la realeza y de la nobleza y la «clase media» en ascenso. Esta «clase media» ha incorporado los conocimientos del antiguo estamento eclesiástico y también el patrimonio espiritual de la antigua nobleza, convirtiéndose de esta manera en el centro del gravedad del Estado moderno (*Die Politik*, núm. 237). No obstante, en esta concepción de la monarquía constitucional se resaltan los poderes del monarca —dotado de competencias ejecutivas y legislativas—, mientras que las competencias de las asambleas representativas (dos cámaras) se reducen a derechos de intervención en la deliberación y no de decisión. Por otro lado, sin embargo, Dahlmann no aboga ya por un concepto de representación estamental, sino que considera que debe votar quien tenga capacidad jurídica, sea varón y disponga de unos ingresos suficientes (*Die Politik*, núm. 155). Asimismo destaca el papel de la opinión pública como ámbito de articulación de los intereses generales del Estado, pues es la «inteligencia ponderadora» y el foro de la racionalidad histórica.

Rotteck y Dahlmann representan dos de las varias formulaciones en que se manifestó en Alemania el primer liberalismo, en las primeras décadas del siglo XIX. También aparecieron otros planteamientos, como los de Robert von Mohl, que se separaban de las tesis kantianas sobre los fines del Estado para asignar al Estado tanto la función del derecho como una positiva intervención administrativa (policía). Y hay que señalar asimismo que, frente a los planteamientos liberales, surgió en la década de 1840 un pensamiento radical (democrático), que se consideraba a sí mismo como el auténtico liberalismo, al extender hasta sus últimas consecuencias la reivindicación de la libertad del individuo y del sometimiento de todos a las mismas leyes.

IV. OBSERVACIÓN FINAL

La reivindicación de la libertad y autonomía del individuo frente al poder político absoluto y frente a una sociedad organizada en torno a privilegios estamentales se hace en el primer liberalismo desde principios teóricos distintos. Con argumentaciones iusnaturalistas, utilitaristas, historicistas o con la filosofía trascendental se levanta esa reivindicación de un nuevo orden político y social. Distintos son también los niveles de coherencia interna de esa reivindicación, como distinta ha sido, en definitiva, la evolución histórica de los países mencionados durante esos siglos. Pero las

[39] *Die Politik, auf den Grund und das Mass der gegebenen Zustände zurückgeführt*; Bonn, 1835.

distintas formulaciones de este primer liberalismo tienen en común el haber adquirido forma en un mundo preindustrial, es decir, en un mundo anterior a la irrupción de las grandes transformaciones sociales y políticas generadas por la revolución industrial del siglo XIX. Este primer liberalismo acaba precisamente con la consolidación de la sociedad industrial, pues en esta nueva sociedad fragmentada en múltiples y contrapuestos intereses de grupos o clases sociales, el horizonte trazado por el primer liberalismo ya no puede funcionar como fuerza integradora. La perspectiva liberal de una sociedad de hombres sometidos a las mismas leyes y sin un poder político absoluto resulta insuficiente como vínculo cohesionador de la nueva sociedad industrial. Las demandas concretas de igualación social y la necesidad de integración de las nuevas clases sociales en el sistema político requerirán un nuevo vínculo para el conjunto de la sociedad, que el liberalismo clásico no ofrece. Es cierto, como hemos visto, que no todos los liberales rechazaban la democracia, pero aun los mismos que la aceptaban intentaban atemperarla con un sistema electoral que destacase la instrucción y el éxito económico. El momento final de esta primera fase del liberalismo es distinto según el país que se considere. Pero en todos se pondrá de manifiesto, aunque también con matices diferenciados, esta insuficiencia e incapacidad del primer liberalismo. En todo caso, la crisis económica de la década de 1870 provocó ciertamente un cambio decisivo en la evolución del liberalismo. La demanda era ahora no de más libertad, sino de más Estado. El liberalismo se fue transformando así en una ideología de clase, defensora de unos intereses cada vez más estrechos y limitados a un reducido grupo social.

BIBLIOGRAFÍA

1. Liberalismo británico

A) *Ediciones*

HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, edición de L. A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978 (trad. cast., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, 1981); *Essays Moral, Political, and Literary* (vol. 3 de *The Philosophical Works*, Londres, 1886, 4 vols., reimpresión Aalen 1964) (trad. cast., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982).

LOCKE, J. (1991): *Dos Ensayos sobre el gobierno civil*, trad. cast. Espasa-Calpe, Madrid.

— (1985): *Carta sobre la tolerancia*, edición de Pedro Bravo, Tecnos, Madrid.

MALTHUS, T. R. (1990): *Ensayo sobre el principio de la población*, trad. cast., Akal, Madrid.

— (1843): *The Works of Jeremy Bentham*, ed. por John Bowring, 11 vols., Edimburgo.

— *The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. J. H. Burns, J. R. Dinwiddy, F. Rosen, Oxford, Londres, 1968 y ss.

MILL, J. (1937): *Essays on Government and Jurisprudence*, edición de E. Barker, Cambridge.

MORTON, A. L. (1975): *Freedom in Arms: A Selection of Leveller Writings*, Lawrence and Wishart, Londres.

— *The Works of John Locke*, 1823, 10 vols. (reimpr. Aalen, 1963), Londres.

— *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, ed. por P. H. Nidditch y John W. Yolton, Oxford, 1975 y ss.

RICARDO, D., *The Works and Correspondence of David Ricardo,* Ed. Por P. Sraffa and M. H. Dobb, 1951-1973, 11 vols.

— (1985): *Principios de economía política y tributación*, trad. cast., Orbis, Barcelona.

SMITH, A., *The Wealth of Nations*, Londres, 1910, 2 vols. (trad. cast., *La riqueza de las naciones*, Barcelona, Orbis, 1985, 3 vols.).

B) *Estudios*

Sobre los niveladores:

MANNING, B. (1975): *The English People and the English Revolution,* Penguin, Harmondsworth.

Sobre John Locke:

ASHCRAFT, R., *Locke's Two Treatises of Government*, Londres, 1987; J. WALDRON, *God, Locke and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*, Cambridge, New York, 2002; Zuckert, M. P., *Launching liberalism: on lockean political philosophy*, Lawrence, 2002.

HORTON, J. y MENDUS, S. (eds.), *John Locke, A letter concerning toleration, in focus*, Londres, Nueva York, 1991; TOSCANO, M., «Tolerancia religiosa y argumentos liberales: comentarios a la "Carta sobre la tolerancia" de J. Locke», en: *Contrastes* IV (1999), 163-181.

Sobre Hume y la Ilustración escocesa:

MILLER, D., *Philosophy and Ideology an Hume's Political Thought,* Oxford, Clarendon Press, 1981; CAMPBELL, R. H. y SKINNER, A. S., *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edimburgo, DONAL, J., 1982; STEWART, J. B., *Opinion and Reform in Hume's political Philosophy,* Princeton, 1992.

Sobre los economistas clásicos:

HONT, I. y IGNATIEFF, M., eds., *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment,* Cambridge, C.U.P., 1983; BRIEN, D. P., *Los economistas clásicos,* Madrid, 1989; MILGATE, M./STIMSON, S. C., *Ricardian Politics*, Princeton, 1991.

Sobre J. Bentham y el radicalismo filosófico:

HALÉVY, E., *La formation du radicalisme philosophique*, París, Felix Alcan, 1901-1904, 3 vols.; THOMAS, W., *The Philosophic Radicals*, Clarendon Press, Oxford, 1979; PENDÁS, B., *Política y derecho en los orígenes del Estado constitucional,* Madrid, 1988; DINWIDDY, J. R. *Bentham,* trad. cast., Madrid, 1989; LIVELY J. y REES, J., eds., *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's Essay on Government, Macaulay's 'Critique' and the Ensuing Debate,* Clarendon Press, Oxford, 1978.

2. LIBERALISMO FRANCÉS

A) *Ediciones*

CONSTANT, B. (1980): *Principes de politique aplicables à tous les gouvernments,* 2 vols., edición de Etienne Hoffamnn, Ginebra.

— (1819): *De la liberté des anciens comparé à celle des modernes,* París.

DIDEROT, D. (1975-1977): *Oeuvres complètes,* ed. de J. Assezat y M. Tourneus, 20 vols., París.

Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de Lettres, Supplèment Amsterdam, 17 vols., Neuchâtel, París.

GUIZOT, F. (1821): *Des moyens de gouvernement et d'opposition,* París.

MONTESQUIEU (2004): *El espíritu de las leyes,* trad. cast., Madrid.

— (1970): *Oeuvres complètes,* bajo la dirección de A. Masson, 3 vols. París.

Oeuvres de Benjamin Constant, presentées et annotées par A. Roulin, París, 1957.

SIÈYES, E. J. (1970): *Qu'est-ce que le Tiers?,* precedido de *L'essai sur les privilèges,* edición crítica de R. Zapperi, Ginebra.

B) *Estudios*

JARDIN, A. (1985): *Histoire du libéralisme politique. De la crise de l'absolutisme à la Constitution de,* París.

Sobre Montesquieu:

CARRITHERS, D. W., y otros (eds.) (2001): *Montesquieu's science of politics: essays on «The spirit of law»*, Lanham.
IGLESIAS, C. (2005): *El pensamiento de Montesquieu*, Ciencia y filosofía en el siglo XVIII, Barcelona.
PANGLE, T. L. (1973): *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: a Commentary on «The Spirit of Laws»*, Chicago.
STAROBINSKI, J. (2000): *Montesquieu*, trad. cast. FCE, México.
VERNIÈRE, P. (1977): *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la raison impure*, París.

Sobre la Enciclopedia:

ADAMOVSKY, E. (2001): «Formas de gobierno y despotismo en el último Diderot: el problema de defensa de la libertad en la radicalización de pensamiento político», en *Revista de Estudios Políticos*, 114.
PUJOL, C. (1999): *Voltaire*, Madrid.
STRUGNELL, A. (1978): *Diderot's Politics*, La Haya.
VENTURI, F. (1980): *Los orígenes de la Enciclopedia*, trad. cast., Barcelona.

Sobre Sièyes:

BASTID, P. (1978): *Sièyes et sa pensée*, París (1939).
BREDIEN, J.-D. (1989): *Sièyes: La clé de la Révolution française*, París.

Sobre Constant:

BASTID, P. (1966): *Benjamin Constant et sa destinée*, 2 vols., París.
HOLMES, S. (1984): *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Conn., New Haven.
QUINTONIELA, L. (2003): *Benjamín Constant*, México.
SÁNCHEZ-MEJÍA, M. L. (1992): *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid.

Sobre los doctrinarios:

DIEZ DEL CORRAL, L., *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1945 (y eds. posteriores).
ROSANVALLON, P. (1985): *Le moment Guizot*, París.

3. LIBERALISMO ALEMÁN

A) *Ediciones*

DAHLMANN, F. Ch., *Die Politik auf den Grund und das Mass der gegebenen Zustände zurückgeführt*, Bonn, 1835 (ed. de M. Riedel, Frankfurt/Main, 1968).
HUMBOLDT, G. von (1988): *Los límites de la acción del Estado*, Edición de J. Abellán, Tecnos, Madrid.
KANTS WERKE (1956-1964): ed. de Wilhelm Weischedel, Frankfurt.
Teoría y práctica (trad. de R. Rodríguez Aramayo, J. M. Palacios y F. Pérez López), Tecnos, Madrid, 1986; *La paz perpetua* (trad. De J. Abellán), 5.ª ed., Tecnos, Madrid, 1996.
La Metafísica de las Costumbres (trad. De A. Cortina y Jesús Conill), Tecnos, Madrid, 1989.
Introducción a la teoría del derecho. Versión e introducción de Felipe González Visen, Marcial Pons, Madrid, 2005.
ROTTECK, K. von, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, Stuttgart, 1829-1835 (reed. Aalen, 1964).
— (1987): y otros, *Liberalismo alemán en el siglo* XIX *(1815-1848)*, ed. de J. Abellán, Madrid.
ROTTECK, K. von, / Carl Th. Welcker (eds.), *Staatslexikon*, Altona 1834-43, 15 vols., 4 vols. Supl.

B) *Estudios*

BOLDT, H. (1975): *Deutsche Staatslehre im Vormärz*, Düsseldorf.
LANGEWIESCHE, D. (1988): *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt.
SHEEHAN, J. (1982): *German Liberalism in the Nineteenth Century* (1978), Londres.

Sobre Humboldt:

ABELLÁN, J. (1981): *El pensamiento político de Guillermo von Humboldt*, Madrid.
— «Estado y nación en Guillermo de Humboldt», en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 48 (2003), pp. 329-344.

Sobre Kant y el Derecho natural:

CORAZÓN, R. (2005): *El pesimismo ilustrado: Kant y las teorías políticas de la Ilustración*, Madrid.
DANN, O. y KLIPPEL, D. (eds.) (1995): *Naturrecht, Spätaufklärung, Revolution*, Hamburgo.
DIETZE, G. (1982): *Kant und der Rechtsstaat*, Tubinga.
SERRANO, GÓMEZ, E. (2004): *La insociable sociabilidad: el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona.
VICÉN, F. G., *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952 (reedición posterior en: *De Kant a Marx*, Valencia, 1984).
VLACHOS, G. (1962): *La pensée politique de Kant*, París.
WILLIAM, H. (1983): *Kant's Political Philosophy*, Oxford.

Sobre Karl von Rotteck y F. C. Dahlmann:

ABELLÁN, J. (1987): «Estudio preliminar», en ROTTECK, K. von y otros, *Liberalismo alemán en el siglo* XIX *(1815-1848)*, 1-53, Madrid.
BLEEK, W. (2005): «Friedrich Christoph Dahlmann (1785-1860)», en LIETZMANN, H. J./NITSCHKE, P. (eds.), *Klassiker der Politikwissenschaft. Von Aristoteles bis David Easton*, 81-94, München.
GÖHLEN, G./KLEIN, A., «Volksouveranität und konstitutionelle Monarchie: Karl von Rotteck», en LIEBER, H. J. (ed.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn, 1991, pp. 387-411.
RIEDEL, M. (1977): «Política e historia. F. C. Dahlmann y el fin de la tradición aristotélica», en *Metafísica y metapolítica II*, pp. 149-171, Buenos Aires.

CAPÍTULO II

LIBERALISMO CONSERVADOR

ÁNGEL RIVERO

SUMARIO: I. *El punto de vista del liberalismo conservador.* 1. La naturaleza humana. 2. La naturaleza de la sociedad. 3. El Estado. 4. La economía. 5. El cambio social. II. *La teoría política del liberalismo conservador.* III. *Conclusión. Bibliografía.*

> Un liberal no es más que un puñado de prejuicios hasta que llega a dominar, a entender y a experimentar la filosofía del conservadurismo
>
> LORD ACTON

> Si se le pide a un conservador que enuncie sus convicciones políticas, bien podría contestar que no tiene ninguna, y que la gran herejía de la modernidad es, precisamente, la de considerar la política como cuestión de *convicciones*: como si uno pudiera recuperar, en el ámbito de los propósitos políticos, la certeza consoladora que antaño proporcionó la religión
>
> SCRUTON

Por ideología política puede entenderse un conjunto más o menos coherente de ideas que proporcionan fundamento a algún tipo de acción política. Esta acepción de lo que sea una ideología, la más generalizada en el mundo anglosajón, al dejar de lado el sentido de pensamiento racionalizador u ocultador que acompaña el concepto desde Marx, casa mejor con la idea de «corrientes políticas» que menciona el título del volumen y será la que utilicemos en este capítulo. Por tanto, me circunscribiré, en lo que sigue, al análisis de los temas del liberalismo conservador, sus convicciones políticas, sus autores y sus incoherencias, sin intentar ir más allá en busca de algo distinto u oculto.

Las ideologías políticas realizan una serie de funciones que consisten en «explicar y evaluar las condiciones sociales, ayudar a las personas a conocer su posición en la sociedad y proporcionar un programa de acción social y política» (Ball y Dagger, p. 9). Todas ellas están, por tanto, firmemente ligadas a la política en su sentido cotidiano. Están muy próximas a la práctica política. Estas funciones se pueden realizar desde valores y concepciones distintas de lo que sea el individuo, la naturaleza humana y la sociedad. Y, en consecuencia, no todas las ideologías

políticas son iguales. Parece claro que si bien todas las ideologías ejecutan unas mismas funciones, la forma de su realización dependerá esencialmente del conjunto de ideas que la informen. Y, por tanto, es sobre todo ese conjunto de ideas lo que distingue a unas ideologías de otras. Por consiguiente, aunque las ideologías políticas son distintas de las teorías políticas en el sentido de que se encuentran mucho más cerca de la acción política, las ideas, los conceptos y las teorías políticas son también muy importantes para las ideologías. De hecho, hay un terreno de sombra donde las teorías políticas y las ideologías políticas se confunden. Y esto no ha de sorprender porque las ideologías son, por definición, difusas. Son constelaciones de ideas. Esto es, conjuntos de fragmentos más o menos discontinuos unidos, eso sí, por un cierto aire de familia. Estas constelaciones son resultado de la práctica política, de experiencias políticas que se van decantando en ideas y tradiciones políticas. Pero también son fruto de las aportaciones de pensadores o teóricos que con sus obras, y sin necesidad de que éstas estuvieran dirigidas directamente a la práctica política, han sistematizado, ideado, modelado o interpretado ideas con valor político. Las ideologías hacen, pues, uso de todo aquello que encuentran provechoso en la teoría política. Y, por su parte, los teóricos políticos tampoco pueden permanecen ciegos ante el ejercicio de la política. De forma que necesariamente sus obras tienen una vertiente ideológica en tanto explican y evalúan realidades sociales u orientan o programan acciones políticas.

Por ilustrar este punto entrando ya algo en el tema de este capítulo, Edmund Burke (que señala el origen del liberalismo conservador) fue durante toda su vida adulta un político: «en sus discursos, panfletos y libros resuenan los grandes temas de la filosofía política pero no era este su destino. No estaban dirigidos a otros filósofos políticos ni tenían por intención construir un sistema o una teoría filosófico-política. Escribía para los gobernantes y para los educados de su tiempo, apoyando «la causa de los caballeros» como le dijo el rey Jorge III» (Mansfield en Strauss y Cropsey, p. 687). Por su parte, Robert Nozick, el pensador que cierra el liberalismo conservador en este capítulo, es un distinguido filósofo de Harvard. Sin embargo, sus ideas tienen intención política y han encontrado el camino para traspasar los límites de la academia y entrar de lleno en aquello más propiamente esencial de la ideología: orientar la acción política.

Pero pasemos ya a ocuparnos directamente del liberalismo conservador. Primero en relación con los otros liberalismos que aparecen en este volumen: el liberalismo clásico y el liberalismo progresista o radical. El liberalismo clásico ya ha sido examinado en el capítulo anterior, así que casi pasaré por encima. Más complicado es desentrañar qué significan liberalismo progresista (radical) y liberalismo conservador. El liberalismo clásico ya ha sido examinado en el capítulo anterior, así que casi pasaré por encima. Más complicado es desentrañar qué significan liberalismo radical y liberalismo conservador. El liberalismo, de forma muy sintética, hace referencia a una cierta concepción del hombre centrada en el individuo en tanto dotado de unos derechos y dignidad intrínsecos. Y a una concepción subordinada del Estado en la que el fin primordial de éste es la protección de los individuos, de sus derechos y libertades. Y en el que la legimitimidad del mismo depende del consentimiento de los gobernados. Esta centralidad del individuo y su protección en la ideología liberal se traduce programáticamente en las declaraciones de derechos y en el constitucionalismo: el establecimiento de límites

al poder político (separación de poderes y mecanismos de control político). En suma, mecanismos destinados a la protección de la libertad liberal: la libertad individual. Hasta aquí, muy sucintamente, el liberalismo clásico como ideología política.

Pero si el liberalismo es adjetivado, con ánimo de diferenciar, de conservador y de progresista, entonces nos sobreviene algo de vértigo. Porque parece que el liberalismo puede estar en lados opuesto del espectro ideológico izquierda-derecha. En realidad esto es en parte así. Pero puede quedar explicado por la particular situación del liberalismo en el presente. El liberalismo ha pasado de ser una ideología o una doctrina política radical, teórica y abstracta, en su formulación primera en el liberalismo clásico del siglo XVII, a convertirse en aquello universalmente aceptado por nuestro sentido común político. Es decir, el liberalismo ha pasado de ser una mera ideología o una doctrina política destinada a justificar una nueva organización política y se ha transmutado en algo casi generalmente aceptado, y que se da por descontado, en nuestra percepción y evaluación política. El liberalismo forma parte (al menos desde una perspectiva occidental) de nuestros valores, de nuestra mentalidad. En suma, de nuestros pre-juicios políticos, en tanto juicios previos que nos orientan cotidianamente en lo político. El liberalismo está, en consecuencia, bastante difundido por el espectro ideológico, se mezcla y forma parte de posiciones distantes dentro de ese espectro, incluso puede formar parte de posiciones antagónicas. Pero sólo en cierta medida. Son posiciones antagónicas en un sentido relativo puesto que, aun estando enfrentadas en la contienda política cotidiana, tienen, tras la superficie, mucho más en común que lo que las separa: participan profundamente de un consenso básico en la aceptación del tipo de sociedad liberal. Por tanto este conflicto requiere una explicación y una contextualización. El liberalismo conservador y el liberalismo progresista, en cuanto opuestos ideológicos, encuentran su origen y sentido en el contexto de las sociedades británica y norteamericana. Dos sociedades donde este distingo tiene consecuencias en las decisiones políticas, pero también, dos sociedades construidas sobre un consenso básico liberal. En adelante, cuando se diga aquí conservador, nos estaremos refiriendo al conservadurismo liberal anglosajón (completamente distinto de otros conservadurismos continentales, antiliberales, nacionalistas y autoritarios de los que se ocupan otros capítulos de este libro). De manera provisional podemos avanzar que por liberalismo conservador entenderemos una variante de liberalismo poco o nada racionalista en su discurso, moderada y prudencialista en cuanto al cambio social, y en general distante e incluso opuesta a la redistribución social. Por el contrario, por liberalismo progresista entenderemos una versión del liberalismo más racionalista-ilustrada, más predispuesta a las reformas social y política profundas, y que hace de la justicia social uno de sus temas centrales.

Así pues, liberalismo conservador y liberalismo progresista serían dos formas distintas de entender un tipo de organización política común: el Estado liberal y, posteriormente, el Estado liberal-democrático. Casi podría decirse que son dos estados de ánimo frente a una misma sociedad o dos maneras distintas de justificar las mismas instituciones. John Emerich Dalberg Acton, Primer Barón de Acton (1834-1902) y más conocido como Lord Acton, representa muy bien esta conexión tan lograda en Gran Bretaña entre liberalismo y conservadurismo. Y, quizás, detenernos un momento en su figura nos ayude a entender una posición ideológica que

no nos es demasiado familiar en nuestro contexto. En muchos sentidos Acton es una figura paralela a la de Burke (de quien más adelante diremos algo más preciso). Ambos eran católicos, ambos fueron miembros del partido *whig* (que acabaría siendo el partido liberal y que era el partido de la burguesía) y ambos combinaban una concepción tradicional de la sociedad (ligada a sus valores católicos) con una defensa apasionada de la organización política liberal (en cuanto mejor garante de la salvaguarda de las creencias individuales). Para entender esta combinación de tradicionalismo y liberalismo el contexto deviene fundamental. Las creencias religiosas tienen una importancia esencial en la cohesión social. Pero una sociedad pluralista como la británica (con pluralidad de confesiones) precisa de un tipo de organización liberal que articule la tolerancia y salvaguarde la libertad de conciencia: conservadurismo y liberalismo unidos. Por tanto, lo peculiar de este liberalismo conservador británico es que es esencialmente pluralista (piénsese en I. Berlin o J. Gray) y poco o nada «populista» (como el liberalismo progresista). Acton, igual que Burke o Tocqueville, Hayek o Oakeshott, desconfía de ese «pueblo soberano» al que con cierta frecuencia apelan otros liberalismos. La idea de soberanía popular defendida por las revoluciones democráticas se percibe desde aquí como una amenaza a la libertad porque entraña (como el concepto mismo de soberanía) una acumulación ilimitada de poder capaz de barrer cualquier resquicio o barrera donde refugiar la libertad: la soberanía popular es una amenaza para el pluralismo de la sociedad y, por tanto, para la libertad de conciencia (éste es el temor que a Tocqueville inspiraba la sociedad democrática). Bien, por precisar algo más la posición de Acton de forma que ilumine qué es el liberalismo conservador, podría decirse que éste buscaba reconciliar la sabiduría de la práctica política y el carácter fundamental de las creencias individuales con el modelo liberal de articulación de la diferencia, de tolerancia. Esto es, buscaba unir la experiencia política *whig* con el modelo político liberal (prescindiendo del discurso racionalista liberal de su justificación). Así, el énfasis en el valor de la experiencia política, una constante del liberalismo conservador, queda reflejado en la siguiente frase: «Un *whig* es esencialmente un hombre de gobierno. Tiene toda la responsabilidad, los hábitos y la tradición. Mientras que un liberal es esencialmente un hombre de oposición, que prefiere no ocupar un cargo» (p. 542). Para Acton, los elementos esenciales del liberalismo eran «la idea de la conciencia infalible, la supremacía del individuo sobre la masa y de los intereses del individuo sobre los intereses temporales, como los del Estado. Que la autoridad legítima depende de la opinión de aquellos sobre los que está instituida. Que el gobierno que no se justifica por sus obras está condenado a ser derribado y que la revolución puede ser legítima» (p. 542) Y lo que es más, «que el bien público no ha de tomarse en consideración si ha de lograrse a expensas del individuo» (p. 544). Por el contrario, el conservadurismo, también en descripción de Acton, cree que «el hombre está corrompido. Que abandonado a sí mismo se tuerce. Que necesita ayuda, constricción —que toda luz le viene de otros—. Bien y mal son resultado de una larga civilización» (p. 547). De forma que para los conservadores la libertad liberal «es la nación debilitada, el poder descentrado y de un lado para otro. La atención a los intereses, que son nacionales, se debilita por la atención a los principios, que son abstractos, internacionales, desinteresados. El poder es entregado a los menos educados, a los menos inteligentes, a los menos morales

y arrebatado a la elite. Lo permanente es sustituido por la incertidumbre y el cambio» (p. 547). El liberalismo conservador intentará combinar muchos de estos rasgos enunciados por Acton como propios del partido *whig*, de la ideología liberal y del conservadurismo: *a)* el valor de la experiencia política frente a las ideas abstractas; *b)* el valor superior del individuo, sus derechos y libertades (conciencia y propiedad sobre todo); *c)* pero también el valor de la sociedad que produce y protege a los individuos; *d)* el Estado es valorado positivamente por su importancia en la protección de la sociedad y de los individuos (al protegerse a la sociedad también se protege a los individuos); *e)* se valoran las tradiciones porque son resultado de un largo proceso de acomodamiento, «una larga civilización»; *f)* la revolución es legítima si es restauradora de la libertad pero no si desestructura la sociedad y la instala en la incertidumbre (así Burke apoyó la revolución americana pero no la francesa). En suma, el liberalismo conservador busca combinar la percepción de la política como una técnica derivada de la experiencia, con un cierto escepticismo hacia las ideas abstractas, con la defensa de una organización política liberal que permita la articulación de la diferencia y salvaguarde así la libertad y derechos individuales. Veamos ahora todos estos temas con algo más de detalle y sistematización.

I. EL PUNTO DE VISTA DEL LIBERALISMO CONSERVADOR

Antes se dijo que las ideologías son constelaciones de ideas. Asociaciones más o menos fragmentarias que componen un conjunto de pautas para la acción política. En lo que sigue intentaremos desentrañar cuáles sean las ideas que componen las cosmovisión liberal-conservadora, esto es, su visión de la sociedad. Aquí será necesario simplificar bastante y dotar de una falsa coherencia al conjunto. En cierto modo habrá que fabricar artificialmente este punto de vista. Sin embargo esta simplificación quedará corregida, en parte, cuando nos ocupemos en detalle de los pensadores liberal-conservadores, allí la complejidad y pluralidad de esta ideología quedará restaurada.

En primer lugar ha de señalarse una paradoja. Los liberales conservadores son reacios a la teoría, desconfían de las ideologías como guías de acción. Más aún, deploran la política ideológica guiada por valores, ideas, borradores o líneas de pensamiento que se anteponen a la acción. Todo este racionalismo en política es funesto para los liberales-conservadores. Uno de estos, Michel Oakeshott, ácido y socarrón como saben serlo los británicos, denominó a este ideologismo contemporáneo «la política del libro». Y describió así el fenómeno:

> La política racionalista es la política derivada de un tipo de necesidad no matizada por ningún conocimiento concreto de los intereses permanentes de una sociedad y de sus dirección sino interpretada por «la razón» y satisfecha de acuerdo con la técnica de una ideología: es la política del libro. Y esto es característico de casi todas las formas contemporáneas de política: no tener un librillo es carecer de la única cosa necesaria, y no observar escrupulosamente lo que está escrito en el libro equivale a ser un político deshonesto [Oakeshott, p. 27].

Oakeshott va aún más lejos cuando intenta explicar este síndrome lamentable de la política contemporánea y aduce que la respuesta no sólo está en el positivis-

mo de la edad contemporánea sino en la calidad de los políticos de nuestro tiempo: advenedizos, recién llegados, oportunistas, gentes que no saben nada de las sociedades a las que han de servir. Que carecen de aquello que constituye la base esencial del conocimiento político para los liberal-conservadores: experiencia en el gobierno.

En suma, la paradoja de los liberales conservadores es que son enemigos de la ideología. Son enemigos de tener un conjunto de ideas que realizar en la sociedad. Por tanto las ideas de la ideología liberal-conservadora tienen un sentido particular. Son las ideas de una posición que es militantemente antiideológica, que es reluctante a la presunta necesidad de expresar ideas, que no tiene programa de acción y que lo fía todo de la experiencia política y del buen sentido político: que sólo tiene una teoría política en sentido negativo, por rechazo, cuando se ve enfrentada a ello, de las ideologías políticas de otros. Podría decirse que va a remolque de otras ideologías señalando fastidiosamente sus vanas ilusiones, sus autoengaños y los riesgos que todo ello entraña para la libertad y la supervivencia de la sociedad. De hecho, Scruton ha señalado que el conservadurismo puede entenderse, no como un programa de acción, sino como el resultado de una doble reacción: «primero ante la Revolución Francesa y, en segundo lugar, frente a la costumbre engendrada por tal revolución, de buscar la transformación social a gran escala como remedio a la infelicidad del hombre» (Scruton, p. 1).

Por último, y antes de ocuparnos en detalle de las ideas de esta anti-ideología, también ha de señalarse que «conservador» es un adjetivo relacional. Lo que haya de ser conservado puede cambiar con el tiempo, porque no es algo que se derive de principios inmutables sino de nuestra experiencia. Y sólo aquello que nuestra experiencia nos muestre como existente y valioso merece la pena conservarse. Por el contrario, lo inexistente valioso (la utopía) es sólo una amenaza para lo mejor que tenemos. El culto a la novedad, a lo completamente otro, es el terrible fantasma que Burke verá encarnado en la Revolución Francesa. Por tanto, los liberales conservadores no piensan en términos de bueno y malo sino de mejor y peor. Y lo mejor y peor no es algo que se desprenda de los principios sino de la experiencia. Por eso los liberales conservadores harán hincapié en el valor del prejuicio, el juicio previo que hemos derivado de la experiencia, como guía de la acción frente a los principios. Los prejuicios son un tipo de conocimiento derivado de la experiencia, un juicio que hemos destilado y depurado de la práctica y que nos permite orientarnos con comodidad, economía y seguridad por el mundo. Es un juicio ya formado que nos permite manejar situaciones. El prejuicio es válido mientras es adecuado para gestionar la acción, pero si en el contraste con la acción se muestra inadecuado, entonces ha de ser modificado o abandonado. De lo contrario se convertirá en un principio. Pero pasemos ya, con estas cautelas, a ver las ideas de la ideología liberal-conservadora.

1. La naturaleza humana

Casi todas las ideologías manejan algún concepto de naturaleza humana al que otorgan un lugar central en su teorización. Así, el liberalismo clásico se fundamentaba en una concepción fuerte del individuo como sujeto autónomo,

prepolítico, dotado de una dignidad inherente y de derechos. El individuo es anterior a la formación de la sociedad, esto es lo que quiere decir pre-político; tiene una dignidad propia que, en el primer liberalismo, es de raíces cristianas (todos los hombres igualmente hijos de dios) y que se pone de manifiesto en una serie de derechos y libertades («vida, libertad y bienes»); el fin de la sociedad civil (frente a la sociedad natural) es la protección de esta dignidad (plasmada en derechos frente al Estado) de los individuos; y es la protección de estos individuos la que justifica y legitima la organización del gobierno (la teoría del contrato social); de la misma manera que la trasgresión del pacto o incumplimiento en la protección de los derechos individuales por el gobierno, autoriza el derecho a la rebelión por parte de los individuos.

El liberalismo, con distintas modulaciones, ha aceptado en general esta concepción individualista de la naturaleza humana. Y la ha utilizado para iluminar la correcta o incorrecta organización del Estado. Así, en Nozick el derecho individual de propiedad se enfatiza al punto de negar autoridad al Estado para actuar como redistribuidor en la sociedad. O, por poner un ejemplo contrario, J. S. Mill y J. Rawls justificarán la intervención del Estado en la redistribución de riqueza al objeto de permitir que se desarrolle ese individuo autónomo del credo liberal. Esto es, si ponemos el individuo liberal antes que el Estado nos encontraremos un liberalismo antiestatista y radicalmente individualista. Si el individuo liberal es un ideal que ha de producir una sociedad bien ordenada nos encontraremos con un liberalismo estatista, interventor y preocupado por la justicia social. Pero en ambos casos nos encontraremos con concepciones parecidas de la naturaleza humana.

El liberalismo conservador (a pesar de que en él hemos incluido a Nozick, luego explicaremos por qué) descree, en general, de toda esta metafísica acerca del individuo. Los liberales conservadores se resisten a decir si los hombres son de una manera u otra, o si debieran ser de una tercera. Todo este optimismo utópico-cristiano-igualitario respecto al hombre y a su progreso a través de la organización correcta de la sociedad no se corresponde con nuestra experiencia. Los hombres son capaces de grandezas y miserias, pero son sobre todo imperfectos y limitados. La idea de pecado original (en un sentido metáforico, que no literal) describe bien la calidad del hombre. Los hombres, todo lo más, pueden definirse por lo que no son: son limitados. Su individualidad está circunscrita a un contexto. Y ese contexto limitador, pero también posibilitador, del surgimiento de su individualidad es la sociedad. Ésta no es resultado de una asociación entre individuos racionales sino el resultado precario de un equilibrio producido tras penoso acomodamiento («una larga civilización»). Esto es, la sociedad es un arreglo delicado formado a través del tiempo. Los valores, jerarquías y concepciones de la autoridad son cristalizaciones de ese proceso de acomodamiento, sirven para revalidar ese equilibrio en que consiste la sociedad, y son, por tanto, planta efímera y frágil. Los individuos, a su vez, nacen en este ambiente, sin que mucho más se pueda decir de ellos. Todo este conjunto conforma un edificio que es mejor no tocar, ni siquiera con el ánimo de reforzarlo en su estructura a través de su justificación racional. De hecho, esto último equivaldría a correr el riesgo de convertir todos los delicados frutos de la maduración y la experiencia en ele-

mentos de una nueva política del libro, con lo que, lejos de apuntalarlos, lo que se conseguiría más probablemente sería socavarlos.

En suma, la naturaleza humana es indescifrable, luego la organización política no puede hacerse depender de la misma. Los hombres son esencialmente distintos y esto apunta a una cierta naturalidad de la desigualdad. Pero, al mismo tiempo, los individuos tienen una cierta deuda con la sociedad que los ha engendrado: «la persona humana nace ya gravada por obligaciones legadas por sus antecesores. Tiene una obligación ineludible hacia una historia y una cultura que no ha elegido» (Scruton, p. 8). Atender a la imperfección y desconfiar de cualquier ilusión «progresista» sobre el hombre (una cierta misantropía militante) nos colocan en mejor condición para abordar los problemas políticos.

2. La naturaleza de la sociedad

Acabamos de ver que el individuo del liberalismo conservador es un individuo situado, circunstanciado, encastrado en su sociedad. Por tanto, la sociedad es mucho más importante para este liberalismo que para otros. Aquí la protección del individuo se hace depender esencialmente de la autoprotección de la sociedad. La sociedad es el medio en el que se produce la experiencia de los individuos, es el continente que recepciona la comunicación entre éstos, entre los individuos presentes, los pasados y los futuros. Y encarna y preserva sus prácticas valiosas. Por eso, la celebérrima frase de Margaret Thatcher proclamando que la sociedad no existe, que sólo existen los individuos, sólo puede entenderse como un exceso liberal doctrinario, pero no como una afirmación propia de la tradición liberal conservadora. De hecho, para algunos como J. Gray la entrada de esta ideología en el partido conservador significó la muerte de la Inglaterra Tory. Y esto equivale a decir la muerte del partido político que abanderó durante mucho tiempo el liberalismo conservador como ideología. Pero volvamos a la sociedad en el pensamiento liberal conservador. La sociedad es el cemento que une y da sentido a la vida de los individuos. Ella misma es resultado de un proceso histórico, de un acomodamiento, que la ha formado y mantenido unida gracias a una serie de instituciones destinadas a su preservación y protección: el Estado, las confesiones religiosas, la familia, las costumbres, las tradiciones compartidas. Todo aquello que sirve para crear «comunidad», «nación» o hacer país. Los individuos, dirá muchas veces John Gray, no desean una sociedad que acreciente sus incertidumbres (la sociedad del riesgo abanderada por un cierto liberalismo) sino que mitigue sus ansiedades, que ofrezca seguridades. La sociedad y el Estado tienen por tanto un importante papel protector. La sociedad a través de sus actores colectivos, las asociaciones de la sociedad civil. Y cuando esto sea insuficiente, el Estado ha de llevar la iniciativa en la restitución de la seguridad en la sociedad. En buena medida, los problemas sociales se entienden desde el liberalismo conservador como producto de la erosión de estas instituciones y tradiciones y del socavamiento de las obligaciones y deberes mutuos. La institución central de la sociedad, bajo este punto de vista, es la familia. Una institución ejemplar para el resto de la sociedad por su naturalidad y por ser esencialmente un ámbito de protección e integración altruista de sus miembros. La familia, por tanto, ha de ser objeto de emulación y

de protección desde las políticas públicas. Pero no es la única institución social valorada por el liberalismo conservador. En general, todas aquellas instituciones que desde una óptica prudencial coadyuvan al sostenimiento, integración y estabilidad de la sociedad se valoran positivamente. Así, la tradición misma es fuertemente valorada en tanto mecanismo fundamental en la transmisión de la comunicación dirigida al sostenimiento de la sociedad por su función integradora (el tradicionalismo, por el contrario, sería desintegrador). La propiedad también se valora porque enraíza el compromiso de los individuos con su propia sociedad (aunque aquí la defensa de la propiedad puede tener modulaciones bien distintas, desde el libertarismo a la social-democracia). La religión, incluso el pluralismo religioso, tiene un valor positivo porque integra a los individuos y los liga a grupos más amplios. Pero también la religión civil, el patriotismo, puede cumplir ese papel benéfico en el refuerzo de los lazos comunitarios. Esto es, en el reforzamiento de la comunidad política y, por tanto, indirectamente, en el reforzamiento de la seguridad, integración, identidad y sensación de sentido de los individuos.

3. El Estado

Hemos visto que la sociedad tiene un papel relevante para los liberales conservadores. Es importante no porque tenga un valor intrínseco (como ocurre en el nacionalismo o en el fascismo) sino porque es sencial para los individuos mismos. El Estado, por su parte, tiene en los liberales conservadores una importancia también grande. Pero esto ha de ser matizado. El Estado es necesario pero no es encarnación de la sociedad. No es, como en el fascismo, expresión y cabeza de ese ser colectivo que es la nación. Todo lo contrario. Aquí, de nuevo, su valor es instrumental. El Estado es importante porque realiza funciones sociales. Esto es, el Estado se percibe positivamente porque, en último término, sirve al individuo. Sobre todo, el Estado tiene una función arbitral entre los individuos: es el garante del orden social y de las normas básicas. Es central en el mantenimiento de la autoridad política y del imperio de la ley. Pero no tiene, o en principio no debería tener, un papel principal como instrumento de mejora social. En suma, el Estado es necesario pero no tiene valor en sí mismo. Su papel es pequeño sólo en apariencia (la salvaguarda del orden) pero, a poco que se piense, entraña bastante más: legislación, gobierno, administración de justicia, defensa exterior e interior del Estado. Y, aunque no debería ser un actor principal en la mejora social, por el temor de que la sociedad misma sea devorada por el Estado, si es necesario, esto es, si la sociedad no se basta, sí tiene que intervenir. Precisamente, para preservar ese frágil equilibrio en que consiste la vida colectiva. Por ejemplo, en la protección de la familia. Y de aquí fácilmente pasamos a la educación, la sanidad, la vivienda... En fin, quizás ocurra que simplemente no hay una teoría-ideología liberal conservadora del Estado. Así Scruton (p. 13) nos dice que «los [liberales] conservadores no tienen ambición alguna de proporcionar una prescripción intemporal de lo que haya de ser el Estado». Sin embargo, el propio Scruton sí hace una serie de consideraciones acerca de «varias ideas que han tenido importancia en la filosofía [liberal] conservadora» (ibid) y que están muy próximas en su conjunto a una teoría del Estado. Las parafraseo a continuación porque me parece que tienen uti-

lidad y algo de luz sí aportan para entender esta ideología esquiva (Scruton, pp. 13-18):

a) Las instituciones del Estado sirven para satisfacer aquellas necesidades que la sociedad civil no puede satisfacer por sí misma: justicia, defensa, y «provisión de bienes asistenciales básicos (aunque los liberales libertarios ponen esto último en duda)».

b) «La resolución del conflicto social es una de las tareas más importantes del gobierno». Para ello, el Estado ha de poseer poder y soberanía suficientes sobre todos los ciudadanos y asociaciones.

c) Los conflictos sólo se solucionarán en interés de los ciudadanos si éstos están representados en el proceso político a través de parlamentos, tribunales administrativos y otras instituciones. La preservación de estas instituciones es tarea esencial del Estado así como el desarrollo de instrumentos que permitan a los ciudadanos exigir responsabilidades políticas (y de otros tipos) a las autoridades públicas. La democracia es aquí importante, pero entendida como gobierno responsable ante los ciudadanos, no como un sistema que expresa la voluntad popular en decisiones de gobierno.

d) Es necesaria una constitución en tanto expresión de las prácticas políticas de una sociedad y como mecanismo limitador del gobierno (a esto ha de añadirse alguna forma de división o separación de poderes y alguna forma de independencia del poder judicial).

e) Es necesaria la existencia efectiva de un Estado de derecho en el que los conflictos entre el Estado y los ciudadanos, y entre los ciudadanos entre sí, estén mediados por el derecho (no por la arbitrariedad).

f) Los derechos humanos son importante no porque apelen a un abstruso argumento metafísico del Derecho natural sino porque encierran la exigencia del respeto del Estado de derecho y, en su caso, su restitución. Los liberales conservadores advierten, sin embargo, que el lenguaje de los derechos humanos que servía para salvaguardar las libertades, «que justificaba la limitación del Estado, justifica ahora su expansión», en un cambio de dirección que les repugna (recordemos, sin embargo, que esta repugnancia por la metafísica de las declaraciones de derechos no es nueva y ya aparece en E. Burke).

En suma, para los liberales conservadores el Estado es importante en el sostenimiento de las sociedad. Pero ha de estar limitado, controlado y fragmentado para que realice correctamente su función protectora de la misma y de los ciudadanos y no se extralimite, arrogándose un papel excesivo que arruinaría la libertad y la capacidad de la sociedad de autorregenerarse.

4. La economía

La concepción económica de los liberales conservadores es compleja, e incluso abiertamente contradictoria. De hecho es este punto probablemente el que permite señalar corrientes enfrentadas dentro del liberalismo conservador. Como ejemplo se pueden enumerar algunas: neoliberalismo, nueva derecha, libertarismo,

liberalismo neoclásico. Las distintas denominaciones importan en realidad poco. Lo verdaderamente importante es que ya se dé prioridad a la protección de las sociedad a costa de la libertad absoluta de mercado, por un lado, o a la intangibilidad del derecho individual de propiedad por encima de sus aparentes efectos sociales, por otro, obtenemos posiciones ideológicas sensiblemente diferentes. No obstante, tanto quienes enfatizan que el mercado sin restricciones puede tener efectos perturbadores sobre el tejido social como quienes, por el contrario, sostienen que el derecho de propiedad individual no debe ser transgredido en ningún caso, afirman que adoptar una u otra perspectiva, respectivamente, favorece el desarrollo sano e integrado de la sociedad. Esto es, que ambas posiciones, hasta cierto punto opuestas, conviven en el liberalismo conservador. Si echamos mano de la historia, el liberalismo conservador fue en sus orígenes hostil al industrialismo y a la modernización en general, pero esta actitud se ha suavizado y hasta transmutado con el tiempo. Los liberales conservadores han pasado de esta hostilidad inicial a apoyar, en notable número, a las fuerzas del mercado. Así que bien pudiera decirse, como en parte de casi todas las ideas que hemos ido examinando, que el liberalismo conservador no tiene una teoría económica propia. Quizás sí tendría, de nuevo como en casi todo, un talante propio, o más bien una manera de interpretar, de reaccionar, ante otras ideas que no son propiamente suyas. Scruton, por ejemplo, que es conservador hasta las cachas se hace eco de la defensa liberal-libertaria del mercado (radical no en su igualitarismo social, como los autores del capítulo 4, sino en su individualismo posesivo) dándole un sesgo que entronca con el liberalismo conservador clásico y no doctrinario. Así, el mercado como principal institución económica (aquí no llega a decirse principal institución social como dirían libertarios y demás defensores contemporáneos del liberalismo económico «radical») puede defenderse desde una posición liberal conservadora si se desatiende algo el énfasis en la eficacia y el beneficio individual y se concentra algo más la atención en los beneficios colectivos, sociales, de tal institución. El mercado, nos recuerda Scruton, ha sido defendido como la forma más eficiente de distribución e intercambio de productos, ha sido defendido también como una institución que a largo plazo maximiza el beneficio social y minimiza los costes, y ha sido defendido, por último, como paradigma de la libertad humana, en el que la prosecución del interés individual genera beneficios colectivos. Pero desde la perspectiva más conservadora de Scruton el principal valor del mercado radica en que constituye un extraordinario instrumento de «epistemología social» (una idea que toma de Hayek, como luego comprobaremos). Con esto se quiere hacer notar que el mercado, en las sociedades modernas, nos provee de un cuerpo de conocimiento indispensable acerca de las relaciones sociales y es, el mismo, un instrumento esencial de la práctica interactiva que crea sociedad (Scruton, p. 4). De hecho, para Scruton el mercado no es en modo alguno ese disolvente de lazos sociales del que hablaba Marx. Todo lo contrario, el mercado no destruye los lazos heredados del pasado, ni destruye nuestro horizonte compartido, colectivo, comunitario, de la cultura, sino que los vivifica. Es más, el mercado produce un tipo de actividad parecida a lo que denominamos tradición. Y la tradición es una empresa colectiva que une en compromiso a las generaciones pasadas, presentes y futuras. La tradición, en síntesis de Scruton (que éste inspira en Burke, Eliot y Oakeshott), podría describirse por los siguientes rasgos:

1) «La sociedad es más que la suma de los individuos que la componen».
2) «La cooperación social depende de un delicado mecanismo de ajuste mutuo».
3) «Este mecanismo se genera en el individuo a través de su continua y creciente familiaridad con la manera de hacer las cosas».
4) «Como consecuencia de esa familiaridad el individuo adquiere una "comprensión tácita" de las formas sociales».
5) «Esta comprensión tácita media entre el individuo y la sociedad, permitiendo a éste "saber lo que hace" cuando participa en relaciones sociales».

Ésta es la tradición (vid. Scruton, p. 6), el mecanismo esencial de aprendizaje y acomodamiento social, y de creación de la individualidad. Y el mercado es algo muy parecido: «la tradición es otro ejemplo de un fenómeno puesto de relieve por el mercado —el fenómeno de una comprensión tácita y colectiva, realizada a través del intercambio social—» (ibíd.).

5. El cambio social

Después de lo visto no ha de extrañar que la cuestión social no esté en el primer puesto de la agenda del liberalismo conservador. De hecho, la «ingeniería social gradual» de K.Popper es el ejemplo más acabado de cómo contempla el liberalismo conservador el problema de la reforma y mejora de la sociedad. La intervención social ha de ser limitada y, en lo posible, reversible. La gran ingeniería social, la utopía, es precisamente la más destructora y abominable de las maneras de actuar sobre la sociedad. Y ello porque bajo la promesa de un *novum* se destruye todo lo que la sociedad ha ido creando tras larga civilización. El cambio ha de ser, por tanto, gradual, de forma que se preserve y mejore lo valioso del pasado y se mantengan intactos y si acaso robustecidos los lazos simbólicos (cultura) que mantienen unida a la sociedad. Burke dijo que el orden político está siempre amenazado por el entusiasmo y la tentación de realizar, a través del poder político, los fines e ideales de un programa total. Esto es lo que significa la revolución social, encarnada primero en la Revolución Francesa (recuérdese que hasta el propio I. Kant se contagió del malsano entusiasmo) y después por una larga y triste lista de revoluciones socialistas en este siglo. Hay sin embargo un sentido positivo de revolución para la tradición liberal conservadora y es aquel que retiene su sentido originario: el de un giro completo que restaura la libertad abolida. Por eso Burke fue defensor de la Revolución Inglesa y de la Americana (pues eran revoluciones políticas, liberales, que restauraban las libertades escamoteadas) y enemigo de la Francesa, que buscaba remover los cimientos de la sociedad. De hecho, como ilustración contemporánea, J. Habermas denominó revoluciones restauradoras-conservadoras, a las revoluciones liberales que florecieron en los países del bloque comunista a partir del verano de 1989. El ánimo de Habermas era crítico, pero la cosa estaba bien vista: eran revoluciones políticas, liberales, restauradoras, de las que gusta el liberalismo conservador.

II. LA TEORÍA POLÍTICA DEL LIBERALISMO CONSERVADOR

Ya mencioné al principio que las ideologías no constituyen conjuntos ordenados ni coherentes de ideas sino más bien algo distinto. También se mencionó que siendo las ideologías y las teorías políticas cosas distintas hay, sin embargo, una zona de sombra donde se confunden. Y hay, además, un sendero que circula en ambos sentidos entre las ideologías y los autores. También se dijo que no era muchas veces fácil distinguir entre un teórico y un político. En este apartado dedicado a la teoría política del liberalismo conservador pretendo, simplemente, retratar de forma muy sintética a unos pocos autores que en sus teorías se acercan a esta ideología que hemos denominado liberalismo conservador. La lista no es completa ni tampoco indiscutible, ni lo pretende. Tan sólo busca poner algunos nombres y fechas a algunas ideas de la constelación liberal conservadora (las síntesis que siguen están inspiradas en buena medida en Scruton).

Edmund Burke (1729-1797). Nacido en Dublín, de padre protestante y madre católica, estudió en el Trinity College de su ciudad natal y después prosiguió estudios de abogacía en Londres. Hombre de amplios intereses intelectuales adquirió pronto reconocimiento con su primera obra, una sátira titulada *Vindication of Natural Society*, y renombre filosófico con su muy citado *Philosophical Enquiry into the Sublime and Beautiful.* También adquirió una cierta nombradía en el terreno de la filosofía política al teorizar la forma moderna de la representación política (ya hemos dicho que él mismo fue durante la mayor parte de su vida adulta un representante, un político). En su nueva concepción de la representación, los representantes pierden el caracter de delegados o mandatarios que habían ostentado en los parlamentos medievales y devienen agentes deliberantes sujetos a responsabilidad. Pero lo que nos interesa centralmente aquí son sus escritos sobre sociedad y política motivados por su reacción frente a la Revolución Francesa: *Reflections on the Revolution in France* (1790), *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791) y las *Letters on a Regicide Peace* (1795-1797). En todos estos trabajos la preocupación central de Burke es alertar a sus contemporáneos del peligro hasta entonces desconocido representado por el espíritu de la Revolución Francesa. Una revolución inédita en el sentido de que se proponía construir la sociedad *ex novo,* haciendo cenizas del conocimiento y de las virtudes lenta y penosamente atesoradas en las costumbres. Su principal objetivo será, por tanto, defender el orden tradicional, que entiende como un compromiso esencial entre los vivos, los aún por nacer y los muertos. Burke es también un crítico pionero de la Ilustración y de su concepción del hombre. Una concepción que le parecía abstracta y cuya encarnación en las declaraciones de derechos le merecía el juicio de metafísica difusa: la idea misma de que los hombres son agentes racionales cuyos deberes y derechos se originan en su naturaleza prepolítica le parecía aberrante. Por el contrario, el individuo encuentra su origen, lugar y sustento en la sociedad y en las normas, costumbres e instituciones que alientan su sentido de comunidad. Burke adopta una perspectiva histórica para explicar el surgimiento de la sociedad, como una especie de organismo (ha de quedar claro que no es un organicista) que se desarrolla a través de tradiciones, costumbres e instituciones. En ellas se socializan e interactuan los hombres. Y son los hombres quienes las vivifican y las modifican al formarse ellos mismos como

individuos. El prejuicio es la cristalización de los hábitos de la socialización. «El prejuicio —afirmó Burke— hace hábito de la virtud del hombre».

Por último, Burke también intentó combinar esta percepción social y tradicional del individuo con las doctrinas económicas del libre mercado. Y en esto, fue de nuevo pionero en una de las constantes más llamativas del liberalismo conservador: el intento de aunar un orden tradicional con la libertad económica. Burke fue a todos los efectos el fundador del liberalismo conservador y el talante de su reflexión sigue informándolo hoy día.

F. A. Hayek (1899-1992), economista y filósofo político austríaco ha influido de forma muy profunda en el pensamiento liberal conservador contemporáneo y especialmente en la Nueva Derecha. De hecho ha sido profesor en algunos de los centros académicos que han alimentado más poderosamente este pensamiento: la London School of Economics and Political Science y las Universidades de Chicago, Salzburgo y Friburgo. La posición de Hayek puede parecer algo paradójica porque en muchos sentidos parece muy próximo al liberalismo constitucionalista (*La constitución de la libertad*, 1961) que Burke criticó en su día. De hecho esta obra tiene un apéndice titulado «Por qué no soy un conservador» que es un panfleto militantemente contrario a la política entendida como conservación de lo existente y como salvaguarda de las tradiciones. Sin embargo su posición es matizada y admite una lectura que la reconcilia con el liberalismo conservador. De hecho, J. Gray ha escrito un artículo-respuesta al alegato anticonservador antes mencionado al que ha puesto por título «Hayek en tanto conservador» en el que explica cómo la crítica de Hayek a la intervención excesiva del Estado en la vida pública no es una crítica de la visión liberal conservadora sino una manera de rescatarla ante el peligro del estatismo: «la principal lección de Hayek para los conservadores es, por tanto, que es un autoengaño pensar que los valores conservadores se pueden proteger mejor desde un Estado expansionista» (Gray, p. 38). El daño que este tipo de Estado produce es irreparable desde la perspectiva conservadora y, por tanto, la política de los conservadores en el poder ha de ser la limitación de éste.

El tema más central de Hayek como economista y como filósofo político ha sido, sobre todo, el de que la planificación económica conduce necesariamente al totalitarismo. Un tema sin duda heredado de su maestro Von Mises y que plasmó en su influyente libro *Camino de servidumbre* (1944). Pero Hayek no es un liberal economicista y doctrinario que santifica el mercado como única institución social valiosa. Su concepción de las sociedad rezuma un conservadurismo que hace que encaje bien en la definición de liberal conservador. Para Hayek (recuérdese lo que dijimos antes sobre tradición y mercado) la sociedad está basada en un conocimiento disperso, conocimiento que puede ser tácito o práctico. Tal conocimiento no es ni puede ser patrimonio de una sola persona y, por tanto, su existencia misma depende de la existencia de una asociación libre. Esta idea explica la racionalidad oculta del mercado, la mano invisible de Adam Smith, pero también muestra cómo funciona una sociedad abierta, esto es, una sociedad capaz de gestionar de manera enriquecedora la interacción entre individuos.

Michael Oakeshott (1901-1990) historiador de formación, fue profesor en Cambridge y, sobre todo, en la ya mentada London School of Economics, desde 1951 hasta su retiro en 1968. Sus libros más importantes para el punto de vista liberal conservador que aquí estamos tratando son *Rationalism in politics and other essays* (1962), que ya mencionamos al principio, *On human conduct* (1975) y *On history and other essays* (1983). En palabras de Scruton (p. 242), la preocupación central de Oakeshott es la defensa de un modelo de sociedad, «la asociación civil» en la que el respeto conservador por la costumbre, el prejuicio y la tradición se reconcilian con los valores liberales. Especialmente con la idea del Estado como árbitro equidistante que deja obrar a la sociedad en su pluralismo. Sus bestias negras son el racionalismo en política y la ideología (ya se mencionó su diatriba contra la política del libro). Frente a esta forma moderna de entender la política propone la política como «conversación» en la que la polifonía de la sociedad, en la que ninguna voz prevalece, implica a los ciudadanos como participantes en la resolución de los problemas sociales sin que tengan que dirigirse a conseguir meta o fin alguno. Para Oakeshott «como para Aristóteles, es la amistad y no el contrato lo que está en la raíz del orden político» (Scruton, p. 242). Sin duda, de entre los liberales conservadores es Oakeshott el que retiene mayores resonancias burkeanas.

Por último, Robert Nozick (1938) es un filósofo de Harvard que escribió un poderoso alegato *Anarquía, estado y utopía* (1974) contra la hegemonía del concepto de justicia social que se extendió por la filosofía política liberal tras la aparición de la impresionante obra de John Rawls *Teoría de la Justicia* (1971). En esta última obra, el papel redistribuidor del Estado a favor de los más débiles es justificado mediante una teoría revisada y sofisticada del contrato social (de esto nos ocuparemos en el capítulo que sigue). Nozick, de los autores que aquí reseñamos, es el más difícilmente encuadrable dentro de la denominación liberal conservador. Aunque tiene una afinidad con el liberalimo de Hayek, su conservadurismo es mucho menos identificable que el de este autor. De hecho, Nozick entronca directamente con el liberalismo de los derechos de Locke, un tipo de liberalismo racionalista que se recibe con suspicacia en el campo conservador. Sin embargo, en la medida en que la teoría de los derechos de Nozick asigna un papel subordinado al Estado, esto es, condena al Estado a su mínima expresión protectora y enfàtiza la relevancia central del derecho de propiedad, ha sido muy influyente. La idea de que el Estado sólo se justifica si garantiza los derechos individuales ha dominado en cierta forma el campo liberal conservador. En suma, Nozick ha influido sobre todo en la configuración del discurso político del neoconservadurismo y la nueva derecha, aunque en el terreno estrictamente teórico se aleja bastante del discurso clásico liberal conservador.

III. CONCLUSIÓN

El liberalismo conservador, como ideología, es un fenómeno sobre todo anglosajón. Refiere a una actitud prundencial frente a las cosas sociales y políticas, transida por un deseo de preservar lo existente y aderezado por una actitud escéptica y firmemente contraria ante el cambio y la innovación no graduales en estas

materias. De hecho, es este talante o actitud aquello que hace de aglutinante de lo que sea el liberalismo conservador. Algo que podría describirse como una aversión a la ingeniería social, a la ciencia social como instrumento de ordenación de la sociedad y, en general, al racionalismo ilustrado heredado de la Ilustración. Y todo ello por las desastrosas consecuencias que para la sociedad se derivan de las mentadas conductas y mentalidades. Dentro de este talante pueden señalarse, no obstante, tres facetas diferenciadas: una visión del individuo y la sociedad, una teoría política más o menos coherente y una práctica política.

Las sociedades son contempladas por los liberales conservadores a modo de comunidades. Esto es, como grupos humanos unidos por lazos culturales, costumbres, tradiciones, vocabularios, lenguas y valores que los diferencian, los unifican y les proporcionan una identidad compartida. Los individuos se crean en este ambiente y, en consecuencia, tienen compromisos sociales importantes. Hay, por tanto, algo natural en las sociedades. Pero no en el sentido de que tengan una existencia natural sino en el de que son resultado de un proceso contingente. Esto es, las sociedades son producto de largos procesos de acomodamiento e integración, de una larga civilización, y no son resultado de elecciones o construcción artifical. Por ello, bajo la óptica del liberalismo conservador, toda alteración o intervención brusca en las mismas conjura el riesgo de colapso de este precario edificio. Esto explica que el papel del Estado sea ambiguo en este cuadro. Es importante en el sostenimiento de la sociedad pero es también un peligro para ésta si su poder queda libre de todo control social. Por eso los sistemas representativos son esenciales en esta tradición. Permiten el ejercicio de la responsabilidad política y, por tanto, facilitan la protección de la sociedad. Además, son la garantía de que en sociedades pluralistas como la británica la libertad de conciencia de los individuos y la libertad más general de las minorías quede asegurada: ésta es precisamente la clave del liberalismo *agonístico* de Isaiah Berlin.

En general, todas las políticas públicas dirigidas a reforzar el universo compartido de la comunidad y su estabilidad se consideran positivas, pues refuerzan el cemento social. Y todas aquellas que introducen novedades o que cuestionan los rasgos de la identidad comunitaria son contempladas con recelo.

En suma, la teoría política liberal conservadora sólo puede ser considerada ideología en un sentido lato: no adelanta borradores de la sociedad ideal sino que es pragmática y propone una gestión encaminada a la preservación de lo existente valioso. No propone modelos políticos sino que se inspira en la experiencia política. Edmund Burke es en todo esto ejemplar. Sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790) constituyen una crítica acérrima de la política utópica y sus horrores y una defensa igualmente apasionada de las tradiciones, de la experiencia institucional y del cambio gradual para la reforma política.

La práctica política que encamina la ideología liberal conservadora se desprende con facilidad de lo ya dicho. Se caracteriza por una actitud prudencial en la toma de medidas políticas; por la mentada aversión a la ingeniería social; por una cierta querencia por el sostenimiento de las tradiciones institucionales y simbólicas de la comunidad (patriotismo, banderas y rituales cívicos) y por un apoyo decidido a todo aquello que se perciba como pilares del orden y de la estabilidad social (valores, propiedad, familia, tradiciones).

BIBLIOGRAFÍA

Citada

ACTON, Lord (1988): *Essays in Religion, Politics and Morality, Selected Writings of Lord Acton*, Liberty Classics, vol. III, Indianapolis.
BALL, T., y DAGGER (1995): *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, Harper Collins, Nueva York.
BAQUÉS, J. (2005): *Friedrich Hayek. En la encrucijada liberal-conservadora*, Tecnos, Madrid.
BELL, D. (1992): *El fin de la ideología*, Ministerio de Trabajo, Madrid.
— (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid.
DORRIEN, G. (1993): *The neoconservative mind. Politics, culture, and the war of ideology*, Temple University Press, Filadelfia.
DUBIEL, H. (1993): *¿Qué es neoconservadurismo?*, intr. y trad. de Agapito Maestre, Anthropos, Barcelona.
GARCÍA-GUITIÁN, E. y VALLEPÍN, F. (1993): *El neoliberalismo: Friedrich Hayek, Raymond Aron,* Isaiah *Berlin*, en VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 6, pp. 15-87, Alianza, Madrid.
GIRBIN, B. (1994): *The right in the twentieth century. Conservatism and democracy*, Pinter Publ., Londres.
— (ed.) (1998): *The transformation of contemporany conservatism*, Sage Publ., Londres.
GRAY, J. (1993): *Post-liberalism, Studies in Political Thought*, Routledge, Londres.
HAYEK, F. A. (1985): *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid.
HEYWOOD, A. (1992): *Political Ideologies*, MacMillan, Londres.
HONDERICH, T. (1993): *El conservadurismo. Un análisis de la tradición anglosajona*, Ed. Península, Barcelona.
KRISTOL, I. (1986): *Reflexiones de un neoconservador*, Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires.
MILIBAND, R.; PANITCH, L. O, y SAVILLE, J. (eds.) (1991): *El neoconservadurismo en Gran Bretaña y Estados Unidos. Retorica y realidad*, Eds. Alfons El Magnànim, Valencia.
NASH, G. H. (1987): *La rebelión conservadora en EEUU*, Grupo Editorial Latinoamericano.
OAKESHOTT, M. (1991): *Rationalism in politics and other essays*, Liberty Press, Indianapolis.
OLIET, A. (1993): *Neoconservadurismo*, en VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 5, pp. 397-489, Alianza, Madrid.
SCRUTON, R. (ed.) (1991): *Conservative Texts*, MacMillan, Londres.
STRAUSS, L. y CROPSEY, J. (1987): *History of Political Philosophy*, The U. of Chicago P., Chicago.

Complementaria

ANTÓN, J. (1996): «El liberalismo» en CAMINAL, M. (coord.), *Manual de Ciencia Política*, Tecnos, Madrid.
BELLAMY, R. (1992): *Liberalism and modern society*, Polity, Cambridge.
BERLIN, I. (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
BURKE, E. (1982[1790]): *Reflections on the Revolution in France*, Penguin, Harmondsworth.
HAYEK, F. A. (1991): *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid.
MANNHEIM, K. (1987): *Ideología y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
NISBET, R. (1995): *Conservadurismo*, Alianza, Madrid.
NOZICK, R. (1990): *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
PAREKH, B. (1982): *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza, Madrid.
POPPER, K. (1991): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona.
SABINE, G. (1992): *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México.
STRAUSS, L. (1989): *Liberalism ancient and modern*, Cornell U.P., Ithaca.
VALLESPÍN, F. (ed.) (1990-1996): *Historia de la teoría política*, 6 vols., Alianza, Madrid.
VINCENT, A. (1992): *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford.

CAPÍTULO III

LIBERALISMO PROGRESISTA

ÁNGEL RIVERO

SUMARIO: I. *¿Liberalismo o socialdemocracia? El liberalismo progresista.* 1. El individualismo social. 2. La sociedad justa. 3. La función social del Estado. 4. Economía y bienestar social. 5. El cambio social.—II. *La teoría política del liberalismo progresista.*—III. *Conclusión. Bibliografía.*

> Locke fue el manantial del que brotó el liberalismo inglés. La grandeza del liberalismo del siglo XVII radica en su reafirmación del individuo racional y libre como único criterio de la sociedad buena, y su tragedia en que esta misma reafirmación implicaba necesariamente la negación de la individualidad a la mitad de la nación.
>
> MACPHERSON

> Un buen gobierno es: el que ayuda [...] estimulando y nutriendo cualquier ápice que encuentre de esfuerzo individual; el que es asiduo en la eliminación de obstáculos y entorpecimientos a la empresa voluntaria y en dar las facilidades, dirección y guía que ésta precise; el que utiliza sus medios pecuniarios, siempre que sea practicable, en ayuda de los esfuerzos privados, que no de su supresión, y que pone en marcha su maquinaria de recompensas y honores para suscitarlos.
>
> J. S. MILL

> Una sociedad es una empresa cooperativa para beneficio mutuo [...] marcada por el conflicto pero también por la identidad de intereses. Hay identidad de intereses porque la cooperación social hace posible que todos tengan una vida mejor que aquella que tendrían si cada uno dependiera sólo de su propio esfuerzo.
>
> J. RAWLS

En el Capítulo 2 se señaló que por ideología entendíamos únicamente un conjunto de ideas más o menos coherentes, ligado de formas diversas (explicación, evaluación, orientación y planificación) a la acción política. Aquí usaré igual criterio con idénticas cautelas. Sin embargo, lo que sí merece ahora una aclaración previa es el alcance del rótulo «liberalismo progresista» o «liberalismo radical». También en el citado capítulo se señaló que por liberalismo progresista o radical

entendíamos, por oposición con el liberalismo conservador, «una versión del liberalismo más racionalista-ilustrada, más predispuesta a la reforma social y política profundas, y que hace de la justicia social uno de sus temas centrales». Pero esto necesita ahora de mayores precisiones. Más racionalista-ilustrada significa que el liberalismo progresista o liberalismo radical (igual que el liberalismo clásico y al contrario que el liberalismo conservador) tiene una mayor confianza en la razón como instrumento que oriente la organización de la sociedad. Esto es, es más confiado y menos escéptico que los conservadores en lo referente al poder de la teoría. Más predispuesta a la reforma social y política profundas significa, sobre todo, que el individuo autónomo y racional que es precondición de la constitución de la sociedad en el liberalismo clásico se toma ahora como un ideal y no como algo que quepa presuponer. Es más, hacerlo equivaldría no sólo a hacer abstracción de los individuos reales, sino a condenarlos a una vida privada de todo aquello que más valora el liberalismo clásico en los individuos. Así pues, el liberalismo progresista hace partícipe al Estado de la producción de individuos. Se espera que éste asista a las personas en su desarrollo y que intervenga en la sociedad en todos aquellos aspectos favorecedores del mismo: la educación, la sanidad, etc. El individuo se constituye socialmente y no es un dato previo a la constitución de la sociedad, sino el resultado de la ordenación correcta de esta última. Esto es, una sociedad justa es aquella que permite el desarrollo de los individuos. Y es responsabilidad del Estado crear las condiciones en las que los individuos puedan desarrollarse. Este papel principal del Estado es del todo extraño al pensamiento liberal clásico (aunque el mismo Adam Smith reserva algunas de estas funciones necesarias a la sociedad y no comercializables al Estado). Pero en la medida en que el liberalismo permanece como ideal, y el individuo y su desarrollo siguen conformando el núcleo de esta ideología, el liberalismo progresista sigue siendo liberal.

Así pues, el liberalismo progresista, en su concepción del individuo, se aleja del liberalismo clásico y se acerca, en algún sentido, al liberalismo conservador (al enfatizar la construcción social del individuo). El individuo del liberalismo progresista no es el sujeto prepolítico del liberalismo clásico (dotado de unos derechos, centralmente el de propiedad, inalienables), sino más bien el resultado del desarrollo pleno de las potencialidades existentes en toda persona. Esto es, el individuo no es algo preexistente a la sociedad, sino algo que la sociedad ha de favorecer en su aparición y desarrollo. Esta idea se introduce en el liberalismo a través de J. S. Mill que la toma del romanticismo alemán, de la idea de *bildung*, y más concretamente de Wilhelm von Humboldt. Sin embargo, debe quedar claro que el liberalismo progresista es tan centralmente individualista como el liberalismo clásico. Lo que ocurre es que el individuo plenamente desarrollado no es algo que preexista a la sociedad, sino algo que se produce a través de la correcta organización de la misma. La reforma social y la justicia social del liberalismo progresista serán instrumentos destinados a la universalización de la individualidad entendida como desarrollo pleno de las personas. El valor de la igualdad, que es la guía de la reforma social, es aquí centralmente importante. Igualdad significa igualdad de oportunidades para el desarrollo personal. La reforma social irá dirigida a crear las condiciones que permitan a todo hombre (y a toda mujer a partir de J. S. Mill) su desarrollo individual. El individuo del liberalismo radical no es, por tanto, algo anterior a la construcción de la sociedad, sino un ideal que ha de ser logrado a

través de distintos medios. Y es un ideal porque el disfrute de los derechos prepolíticos abanderados por el liberalismo clásico no está al alcance de la mayoría de la población debido a su situación de penuria. Un instrumento de no poca importancia para el remedio de esta falta de «justicia social» será, para este liberalismo progresista, la intervención del Estado. El liberalismo progresista, por tanto, favorecerá en sus políticas públicas todas aquellas intervenciones dirigidas a mejorar las oportunidades de aquellas personas menos favorecidas por su condición social: educación pública, seguridad social, programas de vivienda, etc. El rasgo más peculiar y diferenciador de este liberalismo será, por tanto, desde Paine hasta Rawls, su confianza en los poderes del Estado como medio de hacer avanzar el igualitarismo: la universalización del disfrute de las libertades liberales.

I. ¿LIBERALISMO O SOCIALDEMOCRACIA? EL LIBERALISMO PROGRESISTA

El liberalismo progresista o radical es, por tanto, igualitarista. Su progresismo o radicalidad radica en su igualitarismo. Esto merece aclararse porque muchas veces, cuando encontramos asociadas las palabras liberalismo, por un lado, y progresista (radical), por otra parte, suelen referir a una posición ideológica de afirmación absoluta de los derechos prepolíticos de los individuos frente al Estado y no, desde luego, a un liberalismo con preocupaciones sociales. Quede claro, por tanto, que por liberalismo progresista (radical) no entendemos ni a libertarios ni a neoliberales. Y, puesto que los conceptos son escurridizos, merece la pena que nos detengamos unos momentos en su aclaración.

En los Estados Unidos este tipo de liberalismo (el liberalismo progresista o radical) es denominado simple y llanamente con la palabra «liberal». Esto es, allí basta con decir liberal sin calificación alguna para referirse al liberalismo igualitario que aquí llamamos progresista (radical). Así, pedir la ampliación de la cobertura de la seguridad social, de los gastos y programas de la educación pública, de la integración social de los desfavorecidos, etc. son políticas que en EEUU se califican de «liberales» y que nosotros asociamos a las políticas socialdemócratas. En el Reino Unido, por su parte, este liberalismo (el progresista) se denomina liberalismo moderno. Con ello se quiere referir el hecho de que el liberalismo clásico era demasiado abstracto en su concepción del individuo. Y también se hace mención a que el liberalismo clásico, por lo temprano de su aparición, no pudo hacerse cargo, en su teorización del papel del Estado, de los costes sociales producidos por el desarrollo de una economía liberal. Los liberales modernos (progresistas) enfatizarán frente a sus antecesores la dimensión social de la individualidad y la necesidad de que el Estado amplíe su función protectora al bienestar social. De hecho, el arquitecto del estado de bienestar construido en el Reino Unido tras la Segunda Guerra Mundial y que ha resistido los embates de la mismísima Margaret Thatcher fue un liberal: William Beveridge.

Pero esto no quiere decir que el liberalismo progresista no tenga antecedentes tempranos. Thomas Paine (1737-1809) señaló dos grandes males sociales cuyo remedio era obligación fundamental de cualquier gobierno bien constituido. El primero era la guerra y su abolición (un tema, por cierto, de larga tradición en el

liberalismo progresista americano, como atestigua el ejemplo de J. Dewey). Y el otro, que ahora nos interesa más, la pobreza y su eliminación. Paine era hijo de pobres, y murió pobre, y para él la miseria es resultado de políticas e impuestos injustos. La pobreza no es una fatalidad natural, ni es responsabilidad de quien la sufre, sino que es un efecto derivado del mal gobierno. Por tanto, es algo que puede eliminarse desde la acción política. En consecuencia, Paine propuso un plan para la abolición de la pobreza. Para ello es preciso que el gobierno sea sensato (democracia representativa) y gestione de forma eficiente el presupuesto. Además, habrían de abolirse los impuestos que gravan a los menesterosos. A través de esta segunda medida, muchos pobres verían aliviada su situación. A través de la primera, el Estado estaría en condiciones de atender financieramente a los pobres que necesitaran socorro. Esto lo haría a través de subsidios «de matrimonio, maternidad y funerarios, a través de ayudas familiares, pensiones para ancianos e incluso a través de una especie de subsidio de desempleo» (Canavan, p. 685). Además, este modelo de seguridad social se completaría con impuestos progresivos destinados a redistribuir la riqueza en la sociedad e incluso a financiar la constitución de un fondo nacional al objeto de ayudar a los jóvenes a iniciar su vida independiente, proporcionándoles un pequeño capital al cumplir los veintiún años. En suma, Paine anticipó casi todos los temas que el liberalismo progresista enunciaría en el siglo XIX y llevaría a la práctica en el XX.

Para algunos el liberalismo progresista constituye una traición al espíritu del liberalismo clásico porque otorga un papel tan enorme al Estado en la vida de los individuos que casi queda vaciada de sentido la definición liberal de libertad como un ámbito (privado) libre de interferencia externa. Paine (vid. Canavan, pp. 685-686) sostuvo que la existencia del Estado tiene por única justificación la protección de los derechos de los individuos y que éste únicamente ha de actuar allí donde los individuos o la sociedad carezcan de competencia para resolver un problema. Sin embargo, Paine introdujo en su argumentación la consideración de la igualdad de los derechos que habrían de ser protegidos por el Estado y al hacerlo otorgó un importante papel positivo a este último. Por supuesto, la igualdad figuraba de forma promiente en las banderas de la Revolución Francesa (que influyó de una manera profunda en el pensamiento de Paine) pero es sobre todo el ejercicio efectivo de los derechos lo que impele a Pain en la dirección de un primer borrador de Estado social. Y es esta idea, la de que sin una cierta igualdad de condiciones no hay disfrute de derechos, la que atravesará el liberalismo progresista desde entonces hasta hoy mismo. El liberalismo progresista o radical (liberalismo a secas en EEUU, liberalismo moderno en el Reino Unido) significa derechos liberales, pero también, y esencialmente, preocupación por lo social, seguridad social, instrumentos asistenciales y redistribución de la riqueza.

1. El individualismo social

Este cambio de marcha, desde el liberalismo clásico y su concepción atomista del individuo y la sociedad al liberalismo progresista con preocupaciones sociales, se generalizará a finales del siglo XIX y principios del XX en el Reino Unido y poco después en EEUU. Este giro puede entenderse, en buena medida, como parte de

lo que Karl Polanyi denominó la reacción protectora de la sociedad frente a la desestructuración social creada por el nacimiento del capitalismo: agricultura comercial, desarrollo de la industrialización, desplazamiento de poblaciones, creación de guetos urbanos, etc. Esto es, como una reacción auto-protectora de la sociedad frente a la gran transformación inducida por el primer liberalismo y el capitalismo. En esto, como puede verse consultando el Capítulo 2, el liberalismo progresista adopta una posición parecida a la del conservadurismo. Pero este parecido ha de puntualizarse. La reacción protectora de la sociedad frente a la desestructuración y la anomia puede orientarse de formas distintas e incluso radicalmente opuestas. El diagnóstico puede ser el mismo: liberalismo y capitalismo producen daños que ponen en riesgo no sólo la vida de miles de personas, sino la supervivencia misma de la sociedad. Por tanto, la sociedad necesita generar mecanismos de protección que socorran a los individuos sacrificados y que restauren la posibilidad de reproducción y pervivencia más o menos armoniosa de la sociedad. Ambas posiciones comparten incluso la idea de que la solución mejor radica en la auto-regeneración de la sociedad (la caridad, en particular, ocupa un lugar promiente en el argumento conservador). Pero si esta solución espontánea falla, lo que se impone es la intervención restauradora del Estado en la sociedad. Y es precisamente en este punto donde ambas posiciones difieren. La intervención del Estado desde la óptica conservadora ha de estar dirigida a reponer todos aquellos tejidos y órganos de la sociedad dañados por la modernización. Ha de ser un trabajo de rehabilitación de todo aquello afectado por los cambios, especialmente de todo aquello referido a los valores tradicionales compartidos de la vieja comunidad: a lo que crea comunidad y un sentimiento de obligación y compromiso hacia la misma. Esto es, se trata de una acción reaccionaria dirigida a la recuperación de un pasado más o menos real (la enseñanza de las virtudes, el apoyo a la familia, incluso el apoyo a la religión, etc.). Los liberales progresistas, por el contrario, tienen una actitud progresista a la hora de abordar los problemas sociales (y reaccionario y progresista no señalan otra cosa que dos tipos distintos de orientación temporal de la reforma social). Con ello hago referencia a que los liberales progresistas no buscan un regreso a una situación pretérita que se considera valiosa (el pasado es caracterizado en términos claramente negativos en todas sus vertientes: política, social, cultural y económica), sino que siendo favorables en general a la modernización buscan corregir de forma positiva sus disfunciones. Por ello se aplicarán no a la recuperación del pasado, sino al diseño de instituciones que provean a los individuos de la protección social de la que carecen. Esto es, no se trata de recuperar valores para corregir los problemas de la sociedad, sino de construir instituciones que permitan que el progreso no se realice a costa de los individuos. O lo que es más, que el progreso sirva al desarrollo de los individuos.

En suma, aunque tanto conservadores como liberales progresistas comparten una concepción social del individuo («individualismo social»), esto en modo alguno significa que compartan la misma noción de individuo ni de sociedad. Si el conservadurismo se orienta hacia la recuperación de los valores comunitarios, el liberalismo progresista busca, a lo sumo, un tipo de comunidad que está más allá de la sociedad. Esto es, busca superar la atomización de la sociedad mediante instituciones que refuercen el desarrollo mutuo de los individuos. El filósofo pragmático y liberal radical americano John Dewey ha denominado este horizonte del

liberalismo progresista como la «búsqueda de la gran comunidad». Una búsqueda que se sustancia en el desarrollo de instituciones que canalicen nuestra responsabilidad hacia los otros y hacia el grupo (algo, de nuevo, ausente en el liberalismo clásico. Vid. Dewey, pp. 143 ss.).

Así pues, el liberalismo progresista no puede sino estar disconforme con la concepción del individuo del liberalismo clásico. Y esto en dos planos principales. En primer lugar, el individualismo metodológico del primer liberalismo fue muy útil en la construcción de un ingenioso argumento acerca de la legitimidad del Estado que resultó eficaz en la justificación de las revoluciones liberales. Pero tenía muy poco que decir una vez pasado el momento revolucionario. La idea de que el consentimiento individual es la fuente del gobierno legítimo es muy provechosa para el cambio de gobierno pero no garantiza el disfrute de derechos por parte de todos los ciudadanos. Pero además, la idea de que el orden político puede explicarse apelando a individuos aislados en un orden natural preexistente a la aparición de la sociedad no sólo es una quimera, sino que distorsiona e imposibilita la comprensión del funcionamiento básico de la sociedad. La dimensión pública de los individuos no se acaba en la política, sino que los individuos son seres esencialmente sociales. El liberalismo progresista propondrá, en lugar del individualismo metodológico o posesivo del liberalismo clásico, un individualismo social para el cual las condiciones sociales de los individuos sean un dato tan relevante como los derechos pre-políticos del viejo liberalismo. Esto se articulará (en la obra de teóricos como T. H. Green, L. T. Hobhouse y J. A. Hobson) en la elaboración de un pensamiento político-social en el que el concepto de ciudadanía liberal (derechos civiles y políticos) es ampliado en dirección al reconocimiento de unos derechos sociales que corresponden a todo ciudadano en cuanto tal. T. H. Marshall, en 1949, articulará de forma que aún perdura esta concepción de los derechos sociales. Y lo hará en el momento en que se está construyendo el Estado del bienestar británico. Un modelo imitado desde entonces por muchos otros países preocupados por la reforma social. Desde entonces, la idea de derechos sociales (polémica y discutida aún hoy) constituye uno de los legados más característicos de liberalismo progresista.

2. La sociedad justa

Para el liberalismo clásico la sociedad justa es aquella en la que las relaciones entre los individuos están sujetas a un intercambio justo. Esto es, la sociedad justa es aquella que posee las instituciones que permiten que la libre interrelación de los individuos propia de una sociedad liberal se desarrolle justamente. El tipo de justicia que corresponde a esta sociedad es la justicia conmutativa: «la que regula la igualdad o proporción que debe haber entre las cosas, cuando se dan o cambian unas por otras» (*RAE*). Sin embargo, para el liberalismo progresista este concepto de justicia es claramente insufiente. En aquellas circunstancias en las que se da un cierto grado de desigualdad, el intercambio justo ya no lo será tanto e incluso puede no serlo en absoluto. Por tanto, la justicia conmutativa presupone, desde la óptica liberal progresista, una sociedad justa y una sociedad justa es aquella en la que la desigualdad se hace irrelevante mediante la satisfacción (si es preciso por

parte del Estado) de las necesidades básicas (que incluyen la alimentación y el vestido, la salud, la educación y la vivienda). La sociedad justa refiere, por tanto, a un tipo de sociedad equilibrada en las condiciones de los individuos, en la que todos disponen de iguales o parecidas oportunidades para el disfrute de sus derechos. La sociedad justa es aquella en la que la libertad está informada por el valor de la igualdad. Así, una cierta igualdad es el complemento necesario para hacer realidad la libertad de los individuos. Para que esta libertad de los individuos no sea la libertad de unos pocos sino de todos.

Hay, sin embargo, formas distintas de entender lo que sea la justicia social y la forma de lograrla. Así, por ejemplo, otras ideologías han buscado actuar sobre las causas de la desigualdad social como vía para corregir sus efectos en la sociedad. De este modo, comunistas, socialistas y anarquistas sostienen que es el diferente acceso a la propiedad el que crea la desigualdad social. De ahí provienen los resultados perversos sobre las condiciones de vida de las poblaciones y, por tanto, la propiedad privada ha de ser abolida (vid. los respectivos capítulos dedicados a estas ideologías en este volumen). Esta idea de remover las causas en lugar de moderar los efectos (que habitualmente tiene unas consecuencias terribles sobre las poblaciones a las que se ha querido ayudar) puede denominarse la solución anti-liberal al problema de la desigualdad. Como es muy obvio, el liberalismo progresista ofrece, frente a la anterior, una solución liberal al problema de la desigualdad. Y ésta radica en la justicia distributiva: «La que establece la proporción con que deben distribuirse las recompensas y los castigos» (*RAE*). En el contexto del liberalismo progresista la justicia distributiva hace referencia a la redistribución de la riqueza creada en una sociedad. El fin de esta redistribución es aliviar sufrimientos y penurias a los menos favorecidos. Y el agente que realiza este reparto es el Estado. El procedimiento es sencillamente el ya mencionado líneas arriba a propósito de Paine. Imposición progresiva y redistribución (en forma de servicios y políticas públicas) a los menos favorecidos o a la sociedad en su conjunto. En realidad, en los países occidentales estamos tan habituados a esta forma de realización del principio de igualdad en la sociedad a través del Estado que casi cuesta trabajo llamar la atención sobre el mismo. Sin embargo, esto, que casi pertenece al mundo de las cosas que se dan por sentadas, no carece de críticos y enemigos. Para los defensores radicales de la revolución social (los mentados socialistas, comunistas y anarquistas) este instrumento no es sino un mecanismo lampedusiano de cambio para que todo siga igual. Una pomada que se aplica sobre las injusticias sociales que, sin curarlas, hace más soportable el sufrimiento y evita así la revolución. Por su parte, para los liberales clásicos (y sus encarnaciones contemporáneas: libertarios, neoliberales, etc.) la intervención del Estado en la redistribución de la riqueza es una desgracia que atrae todo tipo de peligros: autoritarismo, despotismo, paternalismo, burocracia, ineficacia, desincentivación y apatía en los individuos, etc. Estas últimas objeciones merecen algo de consideración porque apuntan a un tipo de crítica de alto calado para la posición liberal progresista. Esto es, no ha de olvidarse que el valor central del liberalismo progresista es el individuo y si la realización del programa liberal progresista no produce individuos desarrollados, es decir, independientes, completos en el despliegue de sus potencialidades y plenos de juicio político, el programa habrá fracasado. Los liberales clásicos creen que la redistribución no crea individuos más

desarrollados sino sujetos dependientes del Estado y ello al precio de sacrificar los derechos básicos de otros individuos. Pobre resultado a un precio muy alto. Su argumento se podría sintetizar del siguiente modo: la autorización de la redistribución significa un fortalecimiento excesivo del Estado frente a los individuos (que pierden su capacidad para controlarlo); supone un atropello de derechos básicos (el de propiedad); encarna la pretensión de que el Estado conoce mejor que los individuos cuáles son las necesidades básicas de éstos (supone paternalismo); implica la creación de una burocracia estatal dirigida a la planificación de la satisfacción de las necesidades que el Estado imputa a los individuos (y esto ya es algo más que paternalismo); produce ineficacia porque la satisfacción de esas necesidades es sustraída al juego del mercado con lo cual toda lógica de eficiencia desaparece; y favorece, por último, que la sociedad y los individuos abandonen la capacidad de cuidar de ellos mismos y se amolden, pasivamente, a lo que les concede el Estado. Los costes sociales de este último problema pueden dar al traste con la sociedad misma. Buena parte de estos temores se han hecho realidad en forma de crecimiento exorbitado de gastos sociales, de burocracias, de ineficiencia en la gestión de los servicios públicos y en pasividad de la ciudadanía (salvo para pedir más. Aquí la pasividad preocupante no es la de pedir sino la de responsabilizarse). Y han sido teorizados a través de conceptos como ingobernabilidad, crisis de legitimación, crisis fiscal, etc. La respuesta liberal progresista a estas objeciones es que han de introducirse, en lo posible, mecanismos de responsabilidad y eficiencia en la gestión de las prestaciones sociales y en el uso responsable de las mismas (lo cual es bastante liberal) pero en ningún caso han de eliminarse estos servicios porque son absolutamente esenciales para el desarrollo de los individuos y la supervivencia digna de la sociedad. Frente a los problemas muy reales que plantea el sostenimiento de los Estados de bienestar, el mejor argumento en su defensa, dirían los liberales progresistas, es señalar los problemas de desestructuración social y violencia presentes en las sociedades que carecen de estos instrumentos.

3. La función social del Estado

Como es fácil colegir por lo dicho líneas más arriba, el papel del Estado es mucho mayor en el liberalismo progresista que en el liberalismo clásico (y también es mayor que el que le asignaba el liberalismo conservador). Las funciones del Estado en la percepción liberal progresista cubren todas aquellas propias del mismo en el liberalismo clásico y suman a éstas todo aquello asociado a los compromisos sociales que éste adquiere. Pero estos últimos son de tal envergadura y producen tal mutación cualitativa que mejor que de una ampliación habría que hablar, más propiamente, de un cambio de fines. El Estado, en la percepción liberal clásica es un instrumento arbitral destinado a mediar en los conflictos entre particulares preservando la paz. Las instituciones del Estado tienen por fin proteger los derechos de los individuos (los asociados) frente a la amenaza interna u externa. La ampliación radical liberal de esta concepción supone reconocer al Estado un papel activo en la promoción de la individualidad de la ciudadanía. Y este papel activo del Estado es algo completamente desconocido en el horizonte

liberal clásico. Repitamos, el Estado defendido por el liberalismo progresista contiene todos los ingredientes institucionales del liberalismo democrático (gobierno representativo, separación de poderes, elecciones períodicas, sufragio universal, etc.) más un no menos importante componente activo con proyección social. Así el Estado no sólo recauda fondos para garantizar su funcionamiento, sino que realiza un papel redistribuidor en la sociedad. Y lo que es más, no sólo redistribuye la riqueza de la sociedad, sino que lo hace a través de instituciones propias que amplían la presencia del Estado a prácticamente todos los ámbitos de la vida social. El Estado definido y defendido por el liberalismo progresista es, por tanto, un Estado social. Y esto significa que participa, a través de la legislación o de la intervención directa, en la provisión de servicios públicos y en la regulación de todos aquellos ámbitos que afectan directamente a la vida de las personas (desde la legislación laboral a la dirección de la economía).

Para algunos, el abandono del papel subordinado del Estado frente a los individuos propio del liberalismo clásico, y la adopción de una posición activa en la organización de la sociedad (defendida por el liberalismo progresista) significa lisa y llanamente una traición a la concepción liberal de la libertad. Pero los liberales progresistas afirman más bien lo contrario. Que ambas cosas pueden reconciliarse (la protección y la intervención social) y que, de hecho, sólo la intervención del Estado puede hacer realidad la libertad liberal para la mayoría de los individuos:

> T. H. Green argumentó en los años ochenta del siglo XIX que la libertad no puede entenderse como ausencia de constricción o limitación. Observaba que «no entendemos por libertad el hacer lo que uno quiera. No entendemos que la libertad sea algo que disfrute un hombre [...] a costa de la libertad de otros» [Vincent, p. 40].

La libertad tiene una dimensión social y la libertad individual tiene que reconciliarse con la de la sociedad. Por tanto Green (y esto vale para el liberalismo progresista en general) sostenía que es perfectamente justificable la intervención del Estado en la venta y el consumo de alcohol, en el mercado y en la provisión de vivienda, en la provisión de servicios sanitarios, en la provisión y organización del empleo, en la propiedad de la tierra y la industria, y en la educación (vid. ibíd.). Como puede verse, esto amplía enormemente aquello que los viejos liberales llamaron la libertad del Estado.

A poco que se piense, se convendrá en que el liberalismo radical ha realizado su programa ideológico en una buena porción de los países de Occidente, afectando profundamente al alcance y organización del Estado. De hecho, la legitimidad del Estado depende en estos países, en gran medida, de la capacidad de los gobiernos de satisfacer todas aquellas expectativas sociales que ahora encarna. De forma que el principal motivo de preocupación de los gobiernos contemporáneos es cómo seguir aumentando las prestaciones del Estado de bienestar, o cómo mantenerlo, de forma que sea compatible con su financiación.

4. Economía y bienestar social

Por el tipo de actividades que se arroga el Estado liberal progresista fácilmente se deduce que su peso en la economía es extraordinario. La economía ya no es,

en esta perspectiva, algo alejado y separado de la esfera del gobierno, sino todo lo contrario. La economía ya no se encuentra en el dominio de la sociedad civil en tanto algo distinto del Estado, sino que se hace preciso intervenirla profundamente para satisfacer los compromisos sociales del Estado: el mencionado bienestar social.

En suma, los gobiernos liberales progresistas no se han limitado a la provisión de bienestar, sino que gestionan directamente la economía en su busqueda de prosperidad y desarrollo para todos. La principal razón que justifica esta gestión o intervención en la economía por parte del Estado radica en que de este modo se pueden evitar las terribles consecuencias sociales derivadas de las crisis económicas. La Gran Depresión inducida por el desplome de Wall Street en 1929 trajo, amén de desempleo y desesperanza social, la voluntad de los gobernantes de actuar sobre la economía para evitar la repetición de algo parecido. El valor de tal ejemplo es que mostró hasta qué punto el mercado completamente libre de control y regulación no sólo acaba con su propia destrucción, sino que puede acabar con la sociedad. Pero lo que preocupaba a los liberales progresistas no era sólo la inestabilidad y las tendencias autodestructivas del mercado. Les preocupaban, sobre todo, los terribles efectos sociales del paro. Las consecuencias del desempleo fueron tremendas para todos aquellos que las sufrieron (en primer lugar el hambre y la vuelta de la pobreza) pero también para las sociedades. La enorme agitación social que precedió a la Segunda Guerra Mundial está ligada a escalofriantes cifras de desempleo. El consenso social que produjo la instauración de los sistemas de bienestar en las sociedades europeas tras la guerra (en un intento por no repetir los hechos terribles del pasado inmediato) dio paso también a la intervención de la economía como mecanismo de control del desempleo. Y el teórico que dio formulación a esta intervención del Estado en la economía fue John Maynard Keynes (1883-1946). A Keynes le había preocupado el problema del desempleo ya desde los años veinte. De hecho, por aquel entonces, apoyó al Partido Liberal en su propuestas políticas de lucha contra el paro. Pero lo que desencadenó su ataque contra la ortodoxia económica del *laissez-faire* fueron las depresiones de los años treinta y su peculiar persistencia. Para Keynes estaba claro que las consecuencias sobre el desempleo de las crisis económicas no eran pasajeras ni mucho menos coyunturales. Y, lo que es más importante, la persistencia del desempleo mostraba que la economía carecía de elementos autocorrectores que la pusieran de nuevo en marcha. Contra lo que sostenía la ortodoxia económica (que el mercado laboral tiene capacidad para autorregularse a través de la flexibilidad salarial), Keynes sostuvo que el nivel de actividad económica (y, por tanto, de empleo) depende de la demanda total en la economía. A esta demanda total la denominó demanda agregada. Y si el mecanismo mediante el que se quiere solucionar el problema del desempleo, desde la ortodoxia económica, es la disminución de salarios, lo que se obtendrá en realidad es una caída de la demanda agregada y un encogimiento, por tanto, de la actividad económica. Esto es, se producirá más desempleo.

Keynes sugirió que los gobiernos pueden dirigir la economía actuando sobre el nivel de demanda agregada. Así, el gasto del gobierno puede verse como una inyección de demanda en la economía. Y si el gobierno gasta en, por ejemplo, infraestructuras, obras públicas en general, servicios sociales, lo que se produci-

rá es un efecto multiplicador (al aumentar la demanda agregada) en toda la sociedad, que conducirá a la creación de empleo. Este tipo de economía social de mercado, en la teorización de Keynes, parece gozar hoy de poco favor (debido a sus fracasos explicativos y de control, precisamente del paro, a partir de los años setenta). Y en el presente asistimos a un renovado entusiasmo por la ortodoxia. Pero lo importante del ejemplo radica en cómo figuras como la del insigne economista (que hacía explícito su compromiso con la tradición liberal de Locke, Hume y Mill) ilustran la percepción liberal radical del Estado y la economía al servicio de la sociedad y su desarrollo. Esto es, muestran cómo los fines particulares (tan propios de la economía clásica) han de ser subordinados, en la percepción liberal progresista, al desarrollo más general de la sociedad. Esto es, de todos los individuos.

5. El cambio social

El liberalismo progresista o radical es esencialmente una ideología destinada al cambio social. Pero a un tipo particular de cambio: la reforma gradual. Ya se mencionó antes que este liberalismo comparte con el liberalismo clásico el fervor por sus instituciones políticas. Esto es, por las instituciones derivadas de las revoluciones liberales. Pero estas instituciones liberales, la existencia misma de una sociedad liberal, es algo que el liberalismo progresista presupone. Es decir, ya cuenta con su existencia. Su preocupación central no es el horizonte de la instauración de las sociedades liberales, sino su reforma. En suma, el liberalismo progresista se entiende a sí mismo como un instrumento de corrección de las disfunciones sociales propias de las sociedades liberales. Así, en Mill la organización del gobierno y las instituciones presupone un desarrollo económico y educativo previo o, en Dewey, el camino hacia la gran comunidad pasa por la existencia de una gran sociedad. Casi sería especular intentar sistematizar sus opiniones acerca de cómo se instaura un régimen liberal (y seguramente todos ellos convendrían en que es necesario un progreso previo en el desarrollo material y en la educación) pero, en cambio, sí podemos afirmar que para el liberalismo progresista la reforma de las sociedades liberales en un sentido social es un proceso gradual, pacífico e impulsado desde la acción política y no desde la violencia. Así pues, la reforma social es un movimiento corrector dirigido a mejorar las condiciones sociales de las sociedades liberales. Y, esto también es importante, el fin de esta reforma es garantizar no sólo la justicia social, sino la permanencia y sostenimiento de estas sociedades. Es decir, la reforma social no conduce más allá de una sociedad liberal. No entraña cambios en la organización del Estado ni en la estructura o en la base de la sociedad. Simplemente mejora la sociedad liberal al extender las posibilidades de desarrollo individual al conjunto de la población.

En resumen, el liberalismo progresista es, en cuanto al cambio político, reformista. Presupone la existencia de una sociedad liberal y de un Estado liberal, y su programa de reforma se dirige, bajo el valor de la igualdad, a mejorar las condiciones sociales de la población. De esta manera desactiva el conflicto social y hace verdad para todos los individuos las promesas del liberalismo clásico.

II. LA TEORÍA POLÍTICA DEL LIBERALISMO PROGRESISTA

Como ha podido verse en la anterior glosa de los temas del liberalismo progresista, que tenía por fin señalar personalidad propia y diferenciada como liberalismo, éstos se ordenan en torno a la sensibilidad social, a la intervención redistribuidora del Estado, a la preocupación por el desarrollo individual ligado al desarrollo de la sociedad. Los autores que voy a describir muy sintéticamente a continuación, se caracterizan por compatir esta preocupación por lo social desde el liberalismo. Esto es lo que hace de ellos liberales progresistas. Pero todos sin excepción tienen un valor muy superior al que refleja la atención circunscrita a este aspecto. Todos ellos han influido poderosamente en el pensamiento político mucho más allá de lo que reflejan estas notas.

Thomas Paine (1737-1809), nacido en Inglaterra, fue uno de los panfletistas más incendiarios y célebres de la historia. Cuando murió, un periódico de Nueva York dijo de él: «vivió mucho, hizo algún bien y mucho daño». De los liberales que aquí recogemos es a quien mejor cuadra la calificación de radical en su sentido más cotidiano. Sus escritos estuvieron siempre dirigidos a la agitación política y, para los parámetros de su tiempo, siempre del lado más radical. Así, con sus escritos *Common Sense* y *Crisis* influyó notablemente haciendo avanzar la causa independentista en la Revolución Americana. En una carta que le dirigió T. Jefferson se dice lo siguiente: «es demasiado cierto que tenemos una secta que se dedica a predicar que instauremos una constitución inglesa de rey, lores y comunes, y cuyas cabezas están ansiosas de coronas, coronillas y mitras. Pero nuestro pueblo, mi buen amigo, está firme y unánime en sus principios de republicanismo y no hay mejor prueba de ello que el amor que tienen por lo que escribe y que lo devoran con pasión [...] ¡Continúe haciendo con la pluma lo que en otros tiempos se hacía con la espada!» (Jefferson, p. 474).

Pero para lo que aquí nos interesa, *Los derechos del hombre* es su obra fundamental. En ella defendió la Revolución Francesa y los valores republicanos frente al ataque de Edmund Burke en las *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Este libro le valió, paradójicamente, un proceso por sedición en Inglaterra y su elección como miembro de la Asamblea Nacional francesa. La réplica de Burke fue respondida con la segunda parte de *Los derechos del hombre*. Esta entrega, lejos de continuar con la defensa de la Revolución Francesa, se vio transformada en un alegato contra los males de la sociedad europea. Males como el gobierno arbitrario, la pobreza, el analfabetismo y la guerra, todos ellos generados por el atraso político de la monarquía. Para Paine el republicanismo es la respuesta a estos males, y el republicanismo significa negación radical de la monarquía. Así, bajo principios republicanos diseñó un boceto para la educación popular, el socorro de los pobres, pensiones para ancianos y oferta pública de empleo para los parados. Este sistema de seguridad social sería financiado a través de la imposición progresiva. Todo ello, aparte de hacerle merecedor del título de primer liberal radical, y junto a sus ataques a la religión, le valieron la condena en EEUU, de donde escapó en dirección a Francia. Allí se vio implicado en la defensa de Luis XVI (Paine no era partidario de su ejecución) y Robespierre se lo hizo pagar en cuanto pudo con la cárcel. La caída de Robespierre significó su liberación y la publicación de su último gran

panfleto *Agrarian Justice*, de 1797, dedicado a fustigar el desigual reparto de la propiedad. En esta obra expande sus consideraciones sobre la imposición positiva, el Estado de bienestar y los límites al derecho de propiedad. Algo que, de nuevo, le acarreó problemas. Su final merece ser recordado. Volvió a EEUU donde rápidamente se dio cuenta de que ya nadie se acordaba de él (salvo por sus ataques a la religión) y murió pobre en Nueva York, en 1809. Sus huesos fueron exhumados diez años más tarde por William Cobbett, con el fin de darle en Inglaterra el entierro que merecía como benefactor de la humanidad. Pero sus restos se perdieron para siempre en el camino.

J. S. Mill (1806-1873) filósofo, economista, profesor y político inglés es quien inspirará de forma más permanente al liberalismo progresista. La idea de desarrollo de la individualidad, tomada del Romanticismo alemán, fue introducida por él en el liberalismo anglosajón. Asimismo, desarrolló la filosofía utilitaria fundada por Jeremy Bentham y James Mill (su padre), una filosofía que a través del principio de utilidad social fomentaba a un tiempo el liberalismo y la reforma social.

Mill es un pensador complejo e incluso contradictorio. Así, su librito *Sobre la libertad* busca, sobre todo, argumentar la defensa de un espacio de desarrollo individual libre de la interferencia del Estado, y está en esto más cerca del liberalismo clásico. Pero en muchas de sus obras la reforma social ocupa un lugar prominente e incluso en los *Principles of political economy* (1848) va más allá del reformismo social utilitarista hasta acercarse a posiciones socialistas. En esta obra llega a cuestionar la propiedad como un derecho sacrosanto (uno de los fundamentos del liberalismo clásico) y defiende la redistribución desde el Estado como mecanismo para aliviar las condiciones de miseria a las que se ve condenada la clase obrera. Para J. Gray, Mill es quien consuma la ruptura en la tradición liberal (una ruptura iniciada por Bentham y James Mill) «creando un sistema de pensamiento que legitima las tendencias intervencionistas y estatistas que adquirieron gran fuerza en Inglaterra a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX» (Gray, pp. 54-55).

Mill, que en sus primeras obras defiende el individualismo de corte liberal clásico y que teme los efectos totalizadores de la sociedad democrática derivó hacia el final de su vida a una posición muy crítica con el capitalismo y completamente favorable a la intervención redistribuidora del Estado. El Mill de este período ligó el desarrollo individual al progreso de la sociedad de forma que la construcción del individuo liberal se convirtió en una empresa colectiva que se proyectaba en el tiempo. Su optimismo acerca del progreso de la sociedad se conectaba con su optimismo en el desarrollo de las capacidades individuales, de forma que la intervención del Estado en la mejora de la sociedad era vista como un refuerzo (y ya no como un ataque) a la individualidad:

> Si para los liberales clásicos el progreso es, por así decirlo, una propiedad emergente de los intercambios libres entre los hombres, para los liberales modernos el progreso consiste en la realización en el mundo de una concepción específica de la sociedad racional. Esto se observa con claridad en la obra de John Stuart Mill, un pensador dividido y ambiguo cuya orientación, no obstante, en último caso se une a la de los liberales modernos [Gray, p. 141].

J. Dewey (1859-1952), filósofo americano y educador, uno de los fundadores de la escuela pragmatista, pasa por ser una de las figuras más importantes del liberalismo (progresista) de EEUU. Una de las preocupaciones centrales de Dewey fue la de adaptar el individualismo liberal clásico a las condiciones modernas. En su percepción, el liberalismo necesitaba una reforma que lo socializara, de forma que no se convirtiera en un pensamiento abstracto acerca de un individuo aislado, sino que respondiera a los problemas sociales de las democracias. Fue especialmente crítico con la concepción elitista de la democracia, hegemónica a principios de siglo, y buscó desarrollar, como respuesta, una teoría de la democracia que integrara elementos comunitarios. Su concepción radical de la democracia conecta con el liberalismo radical al adoptar como eje central la idea del desarrollo de los individuos. En su percepción, la educación tiene un papel fundamental en la creación de individuos desarrollados. Y éstos individuos desarrollados son la precondición esencial para la existencia misma de la democracia. La intervención social (en la educación, por ejemplo, y de forma más concreta a través del reformismo social ejemplificado por el *New Deal*) es imprescindible para el desarrollo de los individuos y, en consecuencia, para la existencia de una sociedad liberal y de la democracia misma. John Dewey sigue siendo en EEUU el inspirador de un liberalismo que busca rescatar las instituciones de bienestar social que, en su día, impulsó el New Deal, como medio de combatir los problemas de desestructuración social y violencia presentes en parte de la sociedad americana.

J. Rawls (1921), filósofo también americano, publicó en 1971 un libro, la *Teoría de la justicia*, que supuso un auténtico revulsivo en la filosofía política. En esta obra, Rawls rescataba el viejo artilugio liberal del contrato social para iluminar, no como en el liberalismo clásico los orígenes de la autoridad política legítima, sino los principios que han de regir la justicia social. Su teoría del contrato conduce a la formulación de dos principios básicos de la justicia: *a*) que toda persona tiene igual derecho a la máxima libertad compatible con la libertad de los otros; *b*) que ha de actuarse sobre las desigualdades sociales y económicas de forma que se beneficie a los menos favorecidos y se permita la igualdad de oportunidades. El primer principio conecta su teoría con la doctrina liberal clásica. El segundo la conecta con la percepción liberal progresista de que el ejercicio de la libertad necesita de un complemento igualitario para que ésta sea efectiva. El valor de la obra de Rawls radica en que proporciona la argumentación más sólida que, desde el individualismo liberal, se ha desarrollado en favor de la justicia social. En suma, Rawls es un liberal favorable a la intervención redistribuidora del Estado y su influencia ha sido extraordinaria. En su segundo y último libro, *El Liberalismo Político*, el universalismo de su teoría contractualista queda atemperado y contextualizado por referencia a las tradiciones de los estados liberales democráticos.

III. CONCLUSIÓN

El liberalismo progresista (radical o moderno) es una rama del liberalismo que, reteniendo la centralidad del individuo y de las instituciones políticas destinadas a su protección, abre esta ideología a las preocupaciones sociales. Esta apertura del liberalismo a la cuestión social altera de una forma profunda el sustrato ideológico

de esta posición. El individuo ya no se afirma frente al Estado, sino que precisa de éste para su desarrollo. El Estado deja de ser un poder neutral frente a la sociedad y adquiere la obligación de reformarla y dirigirla en dirección a la justicia social. La justicia social significa que la igualdad es el correlato básico de la libertad y que el Estado tiene la obligación de redistribuir la riqueza en la sociedad y de proveer para la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos. El liberalismo progresista entronca directamente con las políticas bienestaristas tan comunes en los países occidentales después de la Segunda Guerra Mundial. Para algunos, el liberalismo progresista es el liberalismo de los siglos XX y XXI. Un liberalismo que se ocupa de los problemas del presente. Para otros, el liberalismo progresista significa la muerte por desfiguración y abandono del liberalismo a secas:

> Con el declive del sistema de pensamiento liberal clásico, el liberalismo adoptó su forma moderna, en la que la arrogancia intelectual racionalista se fusiona con una religión sentimental de la humanidad. [...] El pensamiento liberal pronto sancionó la nueva concepción del régimen de gobierno engendrado en la lucha por los votos en una democracia de masas —la concepción del gobierno como benefactor y no, como hasta entonces, como guardián de la estructura dentro de la cual los individuos pueden velar por sí mismos—[Gray, p. 141].

BIBLIOGRAFÍA

Citada

CANAVAN, F. (1987): «Thomas Paine», en STRAUSS, L. y CROPSEY, *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago.
DEWEY, J. (1927): *The Public and its Problems*, Swallow Press, Ohio.
GRAY, J. (1994): *Liberalismo*, Alianza, Madrid.
JEFFERSON, T. (1993): *The Life and selected writings of Thomas Jefferson*, The Modern Library, Nueva York.
MACPHERSON, C. B. (1962): *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford U.P., Oxford.
MILL, J. S. (1994): *Principles of Political Economy*, Oxford U.P., Oxford.
RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*, Harvard U.P., Cambridge.
VINCENT, A. (1992): *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford.

Complementaria

ACKERMAN, B. (1992): *The Future of Liberal Revolution*, Yale University Press, New Haven.
ANTÓN, J. (1996): «El liberalismo», en CAMINAL, M. (coord.), *Manual de Ciencia Política*, Tecnos, Madrid.
BERLIN, I. (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
BAUMAN, Z. (1992): *Libertad*, Alianza, Madrid.
HAMPSHER-MONK, I. (1996): *Historia del pensamiento político moderno*, Ariel, Barcelona.
HEYWOOD, A. (1992): *Political Ideologies*, McMillan, Londres.
MILL, J. S. (1997): *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
PAINE, T. (1984): *Derechos del hombre*, Alianza, Madrid.
PAREKH, B. (1982): *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza, Madrid.
RAWLS, J. (1979): *Teoría de la justicia*, FCE, México.
RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
SABINE, G. (1992): *Historia de la teoría política*, FCE, México.
SANDEL, M. J. (1982): *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge U.P., Nueva York.
VALLESPÍN, F. ed. (1990-1996): *Historia de la teoría política*, 6 vols., Alianza, Madrid.
WOLF, R. P. (1981): *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, FCE, México.

CAPÍTULO IV

SOCIALISMO

IGNACIO SOTELO

SUMARIO: I. *Los orígenes.*—II. *Una creación anglo-francesa.* 1. Owen. 2. Saint-Simon.—III. *Etapa fundacional.* 1. Marx.—IV. *Fabianismo y revisionismo.* 1. Fabianismo. 2. Revisionismo.—V. *El socialismo en el período de entreguerras.*—VI. *El socialismo a partir de 1945.*—VII. *Crisis y futuro incierto del socialismo. Bibliografía.*

Penetrar en la maraña de significaciones que acompaña a cada uno de los conceptos que designan a las grandes corrientes políticas contemporáneas —conservadurismo, liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo— no es empresa fácil: cuanto más prestigiado o extendido un término político, mayor también el número de connotaciones que conlleva. Lo primero que destaca al ocuparse del socialismo es el número y diversidad de sus contenidos; se han recopilado más de un centenar de posibles definiciones —muchas de ellas tan ambiguas como incompatibles entre sí— hasta el punto que no faltan los que prefieren emplear este término siempre en plural y hablan de «los socialismos», para indicar que con el mismo vocablo se hace referencia a entidades con muy poca o ninguna relación entre sí. Un repaso exhaustivo de tan diferentes acepciones, además del poco interés que en muchos casos tendría, choca con la dificultad de no encontrar siempre un referente real para cada una de ellas; la mayoría se agotan en un discurso teórico sin arraigo en la sociedad. Observación que nos permite, al menos, distinguir una doble versión del socialismo: entendido como un ideario político-social, que ha colocado a la igualdad como criterio principal de organización de la sociedad, y una segunda, que lo comprende como una fuerza política, empeñada en realizar este ideario. De ahí las dos premisas que conviene poner en el dintel: la primera que, al partir de la crítica del orden existente que obliga a ofrecer alternativas, la preocupación teórica es un rasgo definitorio de la izquierda; la segunda, que la historia del socialismo, en buena medida, es la de sus propuestas programáticas.

Cabría también comprimir esta enorme cantidad de significaciones en una sola, tan abstracta y general que abarcase, si no a todas, al menos a una buena porción, por ejemplo, el colectivismo por oposición al individualismo, y a partir de ella disgregar una serie de variedades —el socialismo autoritario, el socialismo libertario, el socialismo utópico, el socialismo científico, el socialismo democrático, el socialismo cristiano, el socialismo humanista, el socialismo real, para no mencionar más que las denominaciones más usuales— que tendrían en común la idea básica de que

la consecución de la libertad, entendida sobre el soporte de la igualdad, tiende a desembocar en un régimen colectivista que haya abolido la propiedad privada de los bienes de producción, o por lo menos, sea capaz de controlarla. El tratamiento que se concede a la propiedad resulta así el rasgo esencial que diferencia el socialismo del liberalismo, provenientes ambos de la misma tradición racionalista y humanista que se configura en la Ilustración. De ahí sus evidentes concomitancias, hasta el punto de que se haya podido hablar incluso de un socialismo liberal. Ahora bien, mientras que para el liberalismo la propiedad privada es la garantía imprescindible de la libertad, el socialismo, tomado en un sentido genérico, la desenmascara como el obstáculo principal a la libertad de todos. Una sociedad libre, realmente libre, supondría, no sólo la igualdad jurídica y política, sino que de algún modo precisa de una cierta igualdad económica y social. La desigualdad creciente que pone en marcha la libertad de los agentes económicos conlleva, si no la pérdida, al menos la merma de las libertades básicas para la población desposeída. El socialismo entronca con la vieja idea, que Rousseau había actualizado a mitad del siglo XVIII, de que la introducción y ulterior desarrollo de la propiedad es la causa de una desigualdad creciente en las sociedades (Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, 1755).

Aproximarse al socialismo, tratando de desbrozar sus principales significaciones, puede resultar útil si lo que se pretende es un estudio del lenguaje político, pero parece menos adecuado para describir las corrientes políticas enraizadas en la sociedad. A su vez, partir de su significado más omnicompresivo, supone, en último término, enzarzarse en una discusión abstracta sobre la conflictiva relación de la libertad con la igualdad, un tema central de la filosofía política, pero que dejaría de lado las corrientes sociales y políticas en las que se ha plasmado el socialismo en los siglos XIX y XX. Para aprehenderlas, sin perder el objetivo final de dar cuenta de lo que hoy habría que entender por socialismo, en vez de definirlo, diferenciando, relacionando o integrando la enorme cantidad de variedades que presenta, lo que implicaría moverse exclusivamente en el plano del discurso teórico, la mejor manera es sumergirse en la historia y recapitular las circunstancias en las que ha surgido, así como los factores que lo han condicionado hasta el momento presente. El socialismo es un movimiento social que hay que explicar desde su evolución histórica.

Para ello conviene librarse de un concepto ahistórico del socialismo que se remontaría a los comienzos de la civilización: el socialismo faraónico, el socialismo de Platón, o el socialismo incaico. Como especulación teórica puede tener sentido retrotraerse en el tiempo o abarcar otras culturas; pero de poco sirve a la hora de dar cuenta de una corriente de pensamiento político-social que emerge en una situación harto específica en la Europa de la primera mitad del siglo XIX. Sólo desde una visión desfasada de la historia universal, junto con el afán decimonónico de mostrar la ascendencia remota de este movimiento social, como un componente más de su verosimilitud y prestigio, valía volver la mirada a un pasado lejano o indagar su significado en otras culturas. El socialismo, con los contenidos específicos que ostenta en su tardía aparición, es un fenómeno propiamente europeo, y no se cae en ningún eurocentrismo imperdonable si lo tratamos en su dimensión exclusivamente europea. El socialismo en otras culturas y continentes presenta otros caracteres y otra problemática, que exige un tratamiento particular en cada caso, lo que, obviamente, rompe el marco que nos hemos fijado.

Una vez instalado el socialismo en su verdadero encuadramiento moderno y europeo, cabría rastrear sus fuentes en el primer cristianismo y sobre todo en una buena cantidad de sectas y experiencias cristianas del mundo medieval que, en los siglos XVII y XVIII, se incrustan en un nuevo género teológico que inventa Tomás Moro, la utopía. Para estudiar los antecedentes cristianos del socialismo sigue siendo útil el libro de Karl Kautsky, *Precursores del socialismo más reciente* (1909, 1913).

I. LOS ORÍGENES

El socialismo nace en el fragor revolucionario de los años 1789-1799, implícito en el afán de libertad, igualdad y fraternidad que la revolución exalta. A lo largo de todo el siglo XIX los socialistas mantienen fija la mirada en este decenio, hasta el punto que interpretan las distintas revoluciones vividas —la de 1830, la de 1848, la Comuna de 1871, incluso la Revolución rusa de 1917— dentro de las pautas de interpretación que habían construido para la Revolución francesa. Después de que los motines populares, por una parte, y la reacción de la corona, por otra, abriese un período de enfrentamiento con la aristocracia, hasta lograr su eliminación como fuerza social y económica, y casi desaparecer, emigrada o guillotinada, incluso físicamente, el verdadero conflicto se revelaría entre la burguesía económicamente poderosa —grandes comerciantes, banqueros, profesionales liberales— y las masas populares urbanas, compuestas por artesanos, menestrales, pequeños comerciantes, jornaleros (los *sansculottes*). El socialismo nace cuando el afán de edificar una sociedad igualitaria se convierte en un programa de aplicación inmediata. François Noël Babeuf, en su *Manifiesto de los plebeyos* (Babeuf, 1965, pp. 205-219) proclama principios de neto sabor socialista entre los que se incluyen el limitar, en unos casos, el derecho de propiedad, en otros, extenderlo a todos, como ocurre con la tierra, que habría que repartirla por igual; o bien, en esta misma búsqueda de la igualdad social, considerar un robo a la sociedad la apropiación de más de lo que se necesita para vivir. Babeuf es el primero en la edad contemporánea que organiza un grupo conspiratorio, aunque minoritario y fracasado, para hacer realidad estos principios[1].

El desarrollo ulterior de la revolución pone de manifiesto el abismo existente entre proyecto y realización. Al final del trayecto está la restauración borbónica que deja la libertad comprimida en una dimensión exclusivamente económica, de la que gozaban tan sólo aquellos que supieron enriquecerse, así como la igualdad quedaba reducida en el mejor de los casos a su aspecto legal: iguales ante la ley, pero desiguales en lo económico y en lo social. Tres decenios después de que en mayo de 1797 Babeuf fuese guillotinado, el socialismo entronca de nuevo con un igualitarismo estricto que en su rigidez no deja lugar para la propiedad privada. Se estima que

---

[1] Explicar la Revolución francesa como la primera y modélica «revolución burguesa» es ya una interpretación marxista que es difícil sostener desde la historiografía actual —véase, François FURET, *Pensar la Revolución francesa*— pero no por ello deja de ser la concepción que influyó de manera decisiva en el pensamiento socialista hasta los años setenta de nuestro siglo. Para una interpretación marxista de Babeuf, véase Claude MAZAURIC, *Babeuf y la conspiración por la igualdad*, París, 1962.

la revolución sigue pendiente mientras no se lleven a cabo las reformas sociales que comporta el ideario de igualdad y fraternidad. El socialismo se muestra así, por un lado, producto directo de la Revolución francesa y, por tanto, heredero directo del racionalismo y del espíritu democrático que ya había surgido, aunque de forma embrionaria, en la Ilustración; por otro, reacciona ante esta misma revolución que, treinta años después, se reputa abortada, pero tanto o más necesaria en las condiciones que ha creado la primera fase de la industrialización capitalista. El socialismo surge como la reacción revolucionaria —se nutre de los valores e ideas de 1789— a las consecuencias sociales de la llamada «revolución industrial».

El proceso de industrialización que se inicia a finales del siglo XVIII en Inglaterra, para arraigar en la primera mitad del XIX en el continente, primero en Bélgica, luego en Francia, supone una transformación social —*the great transformation*, según el expresivo título del libro de Karl Polanyi— de muchísima mayor envergadura que la que provocó la Revolución francesa. Es la revolución industrial la que, en último término, cuestiona el orden social establecido y provoca una ruptura tajante con el antiguo régimen. Pequeños propietarios en el campo, artesanos gremiales en las ciudades se ven paulatinamente obligados a proletarizarse, dando así nacimiento a una nueva clase obrera que tiene que aceptar condiciones de vida y de trabajo hasta entonces inimaginables. Friedrich Engels en su libro juvenil, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), es uno de los primeros en denunciarlas. La crítica ilustrada de la propiedad, que había actualizado, secularizándolas, las corrientes más radicales del cristianismo, enlaza con una clase que descubre en la eliminación de la propiedad el único modo de emanciparse.

El socialismo expresa así, en un primer momento, la resistencia de amplios fragmentos populares a proletarizarse, perspectiva sin salida, que pronto se invierte, al contar con la colaboración de algunos sectores de las clases medias cultivadas que se adhieren a los ideales ilustrados de libertad y democracia. Intelectuales desclasados creen descubrir en la clase obrera en gestación el nuevo sujeto histórico de la emancipación de la humanidad, papel que la burguesía, que se había adueñado del poder económico y comparte el político, habría cesado de desempeñar. Nada de lamentarse, y menos secundar el comprensible recelo popular a la máquina, si no habría que aceptarla plenamente, en cuanto se revela el instrumento imprescindible de una futura emancipación. El vertiginoso crecimiento económico que conlleva la industrialización constituye la base material sobre la que ha de levantarse la futura sociedad libre, y por tanto, igualitaria a la que se aspira. Los primeros socialistas asumen la industrialización como un hecho, tan nefasto a corto plazo, como necesario a la larga, ya que, así como produce miseria y explotación para las nuevas masas urbanas, en cuanto se logre superar las relaciones capitalistas de producción, sustentará la base de un bienestar generalizado que permita el libre desenvolvimiento de cada individuo.

II. UNA CREACIÓN ANGLO-FRANCESA

En fin, hacia 1830 aparece el término de socialismo, que se vincula en Inglaterra al reformismo social de Robert Owen y al de los saint-simonianos en Francia. Importa subrayar que en su origen el socialismo es una creación anglo-francesa

que, como reacción a la experiencia francesa de la revolución y a la revolución industrial, que originariamente lleva la impronta inglesa, emerge en los dos países más desarrollados de la Europa de su tiempo. Este doble origen lleva consigo desde un principio dos tipos de socialismo que, pese a los enormes cambios sufridos a lo largo de más de siglo y medio, mantienen hasta hoy caracteres claramente diferenciados: en la recuperación actual del socialismo, por frágil y circunstancial que probablemente sea, se sigue distinguiendo una modalidad británica, el «nuevo laborismo», y otra, francesa, el «socialismo renovado».

1. Owen

Durante un tiempo en el Reino Unido se confundieron los conceptos de owenismo y socialismo, y aunque, el pensamiento reformista de Robert Owen perdiera vigencia en la segunda mitad del siglo XIX, absorbido en el concepto, altamente ideológico, de «socialismo utópico», creado para oponerlo al que se llamó a sí mismo «socialismo científico» (Friedrich Engels, *El desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia*, escrito en 1877, pero publicado en francés por vez primera en 1880), resulta hoy especialmente fértil, al haber anticipado transformaciones fundamentales del capitalismo, aunque en gran parte hubieran sido resultado de las luchas obreras. Owen, hijo de un modesto guarnicionero, fue un empresario exitoso que hizo una considerable fortuna con la industria textil, patrimonio que casi perdió con sus experimentos sociales en la lejana América. Un empresario en la primera fase del capitalismo reacciona ante el grado alcanzado de explotación, y rechaza no sólo el emplear a niños menores de diez años —en su tiempo, una posición avanzada—, sino que se ocupa de la educación de los menores —en 1816 funda en Gran Bretaña la primera escuela para hijos de trabajadores—; reduce la jornada laboral a diez horas y media y, sin desentenderse de la alimentación de sus empleados, centra sus esfuerzos en la lucha contra el alcoholismo, la primera gran plaga de la clase obrera. Owen, enfrentado a la opinión dominante de su tiempo, insiste en algo tan obvio como que no cabe la recuperación moral de la clase obrera, sin condiciones dignas de vida, que incluyen alimentación, vivienda, descanso y educación convenientes. Owen es el precursor de las reformas sociales más elementales y urgentes que están en el inicio de lo que un siglo después llegaría a ser un capitalismo de rostro más humano. Con un pragmatismo muy británico, Owen sugiere reformas sociales muy a ras de suelo, pero que trata de llevar a cabo en la medida de sus fuerzas. Propuestas que, si bien no cuestionan las relaciones capitalistas de producción, suponen la humanización de las relaciones laborales. Con ello se aproxima, en mucha mayor medida que los pensadores más radicales de su tiempo, a lo que hoy se entiende por socialismo, aunque un paternalismo, nada socialista, fuese en él una constante. Propulsor del movimiento sindical, al que vinculaba cooperativas de producción y bancos obreros —que no pudieron cuajar en época tan temprana, dada la hostilidad frontal de los patronos y la persecución implacable de las instituciones públicas—, destacó por su oposición al uso de cualquier tipo de violencia, a la vez que por la desconfianza a la politización de la lucha obrera —de ahí el desinterés por que se reivindicara el sufragio universal—, lo que explica su apartamiento del movimiento cartista.

2. SAINT-SIMON

A Henri de Saint-Simon le cabe el doble honor de haber sido el primero que planteó la necesidad de una ciencia de la sociedad —que su secretario, Auguste Comte, llamó después sociología— como de haber sido uno de los primeros creadores de lo que, también después de su muerte, se conoció como socialismo[2]. Saint-Simon describe una y otra vez el programa de lo que va a ser la sociología decimonónica: diagnóstico de la crisis y recomendaciones para superarla. En el origen de esta importante contribución teórica puede colocarse una intuición básica: la mutua influencia del desarrollo científico y el político. «Las revoluciones científicas siguen de cerca las revoluciones políticas» (Saint-Simon, 1966, VI, p. 13), así como nuevos conocimientos implican cambios políticos. La idea de la igualdad en los años revolucionarios habría servido para destruir lo viejo y caduco; restablecido el orden —Saint-Simon fue un entusiasta de Napoleón— se impone una reorganización sistemática de los saberes científicos que han de servir de fundamento al nuevo orden social.

Esclarecer esta «terrible crisis en la que toda la sociedad europea se encuentra comprometida» (Saint-Simon, 1966, I, p. 143) es el motor de sus desvelos. Pervive aún el viejo orden, teológico en cuanto su fundamento ideológico; feudal, en cuanto acapara la tierra como el principal medio de producción, llevando la clase dominante una vida parasitaria que se sostiene por la fuerza de las armas. Frente a esta clase parasitaria —terrateniente, sacerdotal o militar— emerge una nueva clase, científica, en su formación teórica, e industrial, es decir, productiva y trabajadora, que aspira a sustituirla. La lucha entre una clase parasitaria y una trabajadora, o en la terminología saint-simoniana, una feudal y otra industrial, define los términos de la crisis vivida, a la vez que indica la salida deseable: la superación de este dualismo, consiguiendo una sociedad armónica sin clases, en la que todos los productores, una vez suprimidos los elementos parasitarios de la sociedad, se esfuercen solidariamente en el desarrollo de la ciencia para un mejor dominio de la naturaleza. En un texto tardío, de 1821, escribe: «la crisis en la que se encuentra el cuerpo político desde hace treinta años tiene por causa fundamental el cambio total del sistema social, que tiende a operarse hoy en día en las naciones más civilizadas, como resultado final de todas las modificaciones que el antiguo orden político ha sufrido sucesivamente hasta esta fecha. En términos más precisos, esta crisis consiste esencialmente en el paso de un sistema feudal y teológico a un sistema industrial y científico. Durará inevitablemente hasta que la formación del nuevo sistema no esté en plena actividad» (Saint-Simon, 1966, V, p. 3).

La fórmula para salir pronto, y sobre todo pacíficamente, de la crisis consiste en impulsar una ciencia positiva —en el doble sentido, de constructiva y no crítico-destructiva, y basada en datos empíricos y no en meras especulaciones— que incluya a una ciencia social, según el modelo de las ciencias naturales, que sirva de fundamento y guía a la futura «sociedad industrial». «El género humano se halla en el momento de la transición de un régimen social a otro fundado sobre un

[2] Parece oportuno fechar el origen de la sociología, siguiendo a Emile Durkheim, en la obra tan estrambótica como genial de Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825). Emile DURKHEIM, «Critiques de Saint-Simon et du Saint-Simonisme». En: *Le Socialisme*, París, 1927.

sistema filosófico diferente». Y un poco más adelante: «cualquier régimen social es una aplicación de un sistema filosófico y, en consecuencia, es imposible erigir un régimen nuevo, sin haber antes establecido el nuevo sistema filosófico con el que debe corresponderse» (Saint-Simon, 1966, III, pp. 22 y 23). Mérito indiscutible de Saint-Simon es haber puesto de relieve el común origen de la sociología y del socialismo, como las dos respuestas que surgen en Europa a la crisis permanente que lleva consigo el despliegue del capitalismo industrial (Tom Bottomore, *Sociology and Socialism*, 1984).

A partir de 1817, Saint-Simon se distancia del liberalismo económico que hasta entonces había moldeado su pensamiento, contribuyendo decisivamente al surgir del socialismo, término que empieza a difundirse, ligado a su pensamiento, poco después de su muerte. Consciente de los desequilibrios y conflictos que conlleva una sociedad que no conociera otra regulación que el mercado, Saint-Simon pone énfasis en la dimensión moral que precisa toda sociedad para subsistir. Para una convivencia armónica, producto de la reconstrucción de la sociedad, además de conocimientos científicos, se requieren principios morales. «La edad de oro del género humano no está detrás, sino delante de nosotros, en la perfección del orden social; lo que no han visto nuestros padres lo alcanzarán nuestros hijos; es deber nuestro abrirles el camino» (Saint-Simon, 1966, V, p. 248).

III. ETAPA FUNDACIONAL

La que cabría llamar la etapa fundacional del socialismo puede datarse entre 1830 y la puesta en marcha de la Primera Internacional en 1864. Es una etapa que toda ella gira en torno a la fracasada Revolución de 1848 —expectativas que se vislumbran en su realización; experiencias que se examinan después de la derrota— y que se caracteriza por ser el socialismo todavía una idea a la búsqueda de una clase en formación: el proletariado industrial. Es la etapa que podríamos llamar de invención teórica del socialismo por intelectuales desclasados o artesanos autodidactos, ansiosos de saber y de libertad. Entre los primeros, y a infinita distancia de los demás, descuella Karl Marx; entre los segundos, Pierre-Joseph Proudhon.

1. Marx

Nadie pone en duda a estas alturas la irrupción revolucionaria que en el pensamiento europeo representa la obra de Marx. No sólo separa nítidamente la sociología —término que evitó utilizar— y el socialismo, vinculado este último a un nuevo concepto de «ciencia histórica», el llamado «materialismo histórico» que en sus supuestos básicos se diferencia radicalmente de la concepción positivista de ciencia que maneja la sociología, sino que, como es sabido, introduce una teoría general de la crisis, que en su amplitud y rigor, sigue esperando contrincante digno. En cierto modo, cualquier reflexión sobre la crisis conlleva una confrontación con el marxismo. En la obra de Marx encontramos un pormenorizado análisis de la crisis económica —en la elaboración de este concepto nadie puede negarle el liderazgo, por muchos que sean los malentendidos y abunden las críticas—, pero

también ha contribuido a la elaboración de una teoría de la crisis social y de la crisis política, mostrando sus particularidades e interconexiones, a la vez que ha arriesgado una explicación integradora de estos distintos modelos de crisis, al poner de manifiesto la común «base» económica.

Señalemos, primero, un punto de convergencia entre Saint-Simon y Marx. En ambos la crisis, en sus líneas generales, se considera un fenómeno propio de la transición de un orden social a otro, es decir, se enfoca desde una visión global de la historia. Aquí acaban las semejanzas. Si en Saint-Simon la causa primera de la crisis está en la disolución crítica de la filosofía que sustentaba el edificio social y, por tanto, su superación supone la elaboración de una filosofía nueva, acorde con el nuevo orden que se quiere construir, Marx comienza su labor científica —«crítica de la crítica»— denunciando, justamente, este «idealismo histórico» que concibe a las ideas como el motor de la historia y a los intelectuales como a sus verdaderos héroes. El «materialismo histórico» que a partir de 1844 desarrolla Marx, coloca el modo de producción, con su correspondiente estructura social, en la «base» sobre la que se levantaría el andamiaje cognoscitivo, social y político. Por muy compleja que pueda ser la dialéctica entre «base económica» y «superestructuras» ideológicas, jurídicas y políticas, no cabe duda de que para Marx el secreto último de la historia se revela en la «base»: modo de producción y relaciones de producción.

Desde el «materialismo histórico», la comprensión de la «crisis política» exige previamente haber estudiado la «crisis social» y ésta resulta indescifrable sin un análisis de la «crisis económica». Por complicados que fueren los mecanismos de interconexión entre estos distintos planos, lo que singulariza, en último término, al pensamiento de Marx es su visión global de lo histórico, sin fraccionarlo en distintos compartimentos autónomos: lo político, lo social, lo económico. Para Marx no cabe ni una ciencia especial de la sociedad —sociología— ni desde luego, un concepto sociológico de crisis. La estructura última de la sociedad, como la de la crisis, sólo podría esclarecerse en la «crítica de la economía política».

Para Saint-Simon, las dos clases en litigio eran la «parasitaria» y la «productora»; la única contradicción visible se daría entre los que trabajan y los que no trabajan, es decir, entre la sociedad industrial y la feudal. Una vez eliminados los últimos residuos de la sociedad feudal, la nueva sociedad industrial se caracterizaría por la existencia de una sola clase, la de los productores, en la que se conseguiría un bienestar generalizado, al poner, por fin, el saber científico, al servicio de la producción y de la justicia social. Marx, en cambio, hace patente la contradicción básica, capital/trabajo, en el meollo mismo de la sociedad capitalista, que Saint-Simon llamó «industrial», al percibirla de manera armónica desde supuestos que hoy llamaríamos tecnológicos. La clase saintsimoniana de los «productores», lejos de configurar la base de la armonía futura, para Marx lleva en su seno dos clases antagónicas, la de los dueños del capital y la de los que únicamente pueden llevar al mercado su fuerza de trabajo. En consecuencia, el destino de esta sociedad que Marx, en vez de «industrial», llama «capitalista», no ha de ser una época de rápido crecimiento económico y de bienestar generalizado, como intuía Saint-Simon, y en parte ha confirmado la historia, sino una en la que se agravarían las crisis internas, hasta desembocar revolucionariamente en un nuevo orden social que, al haber colectivizado los medios de producción, habría terminado por superar la contradicción principal, capital/trabajo.

Dos son los postulados básicos de que parte la crítica marxiana de las relaciones sociales existentes, para mostrar su fragilidad constitutiva y la necesidad de su superación. El primero identifica, a la manera clásica, valor y trabajo, identificación que muestra el último soporte que todavía vincula la moral a la economía. El segundo implica la reformulación de la teoría del valor-trabajo, en base al rechazo moral —si se quiere humanista, desde una concepción revolucionaria del hombre, como libertad— de que el trabajo humano pueda manejarse como mera mercancía, que se compra y se vende al precio de mercado, lo que llevaría consigo la cosificación fetichista de lo humano. Si el trabajo es una facultad constitutiva de lo humano y el hombre se define por la libertad, la distinción entre *trabajo libre* y *trabajo enajenado* resulta esencial para una crítica de la economía política.

De ahí la debilidad —una fundamentación de la economía en la optimación de los recursos en una situación de escasez, resulta más coherente y hasta fructífera analíticamente— pero también la grandeza de la crítica de Marx al fundamentar la economía fuera de la economía, en una concepción humanista del hombre, producto último de nuestra cultura cristiana, que si bien resulta difícil rechazar en bloque —el nacionalsocialismo lo hizo y todavía no nos hemos repuesto de sus consecuencias— sin embargo, es incompatible, por funcional que pueda ser en el proceso productivo, con la conversión del trabajo en mercancía. Marx puso de manifiesto la esquizofrenia que caracteriza a la moderna sociedad capitalista entre un discurso humanista, que parte de la libertad en igualdad de todos los humanos —discurso que se plasma en no pocas normas constitucionales, civiles y penales— y otro, plenamente cosificado, en que lo humano queda degradado a mera mercancía, tanto como fuerza de trabajo, como en lo referente a sus necesidades básicas, doble cosificación de lo humano, que marca con su impronta a las modernas sociedades industriales, en la que la enajenación se vive como trabajador en la jornada laboral y como consumidor en el tiempo libre.

Las crisis periódicas que marcan el proceso de acumulación capitalista, hasta la crisis final que llevaría en su seno, las explica Marx a partir de dos principios: la caída de las tasas de beneficio y los efectos de la superproducción. La inviabilidad del capitalismo quedaría de manifiesto por la tendencia, intrínseca en su propio desarrollo, a que disminuya la tasa de beneficio. Como el sistema gira todo él en torno a la diferencia que se consiga entre valor y precio del trabajo, aumentar el beneficio exige emplear cada vez más mano de obra, pero ello comporta una subida del precio del trabajo y, por tanto, el que se acorte la tasa de beneficio. Cierto que el capitalista se protege de este efecto sustituyendo mano de obra por *capital constante* (tecnología y organización), con lo que consigue mantener el empleo dentro de límites bien precisos, sin llegar nunca a movilizar al «ejército de reserva»: para mantener salarios bajos, un cierto monto de desempleo sería consustancial con el capitalismo. Pero, ello no resuelve la tendencia general a que disminuya la tasa de ganancia, porque, al basarse el beneficio exclusivamente en el trabajo, al disminuir la proporción de trabajo en relación con el capital empleado, la ganancia decrece. Para mantener la tasa de ganancia no queda otro remedio que aumentar el grado de explotación, lo que, de ser así, necesariamente tendría que desembocar en una situación de crisis revolucionaria.

Crisis que se acrecienta con las crisis que periódicamente origina la superproducción: al ser el motor de la producción la maximización de los beneficios, cada uno en su rama continuará produciendo hasta más allá del punto en que la capacidad social de pago pueda absorber las cantidades producidas. No se puede vender lo producido o hay que venderlo por debajo de los costes: en vez de beneficios se realizan pérdidas. Se pone así de manifiesto lo que Marx llama «el milagro de la superproducción y de la supermiseria»: en un mundo en el que a la inmensa mayoría les falta hasta lo más necesario, los mercados se ven saturados y hay que restringir la producción. Para decirlo con la metáfora tan expresiva que emplea en *El Capital*, «las crisis en el capitalismo son como el vómito para los romanos: hacen hueco para poder continuar comiendo». Como se sabe, Marx considera la superproducción origen permanente de las crisis, «la contradicción fundamental del capital desarrollado» (Manuel Castells, 1978).

Me he extendido en un resumen, por sucinto y, por tanto, cuestionable que sea, de algunas ideas claves de Marx porque, asumidas o rechazadas, han marcado hasta hoy el debate socialista. Pero que el marxismo en la siguiente etapa terminase por ser preponderante en la socialdemocracia alemana, no quita que ya en esta fundacional fuese cuestionado por las corrientes coetáneas de un socialismo libertario, que terminaría en cuajar en el anarquismo. En este punto habría que ocuparse del pensamiento de Proudhon y de Bakunin, no sólo como primeros correctores críticos del pensamiento de Marx, sino porque contiene puntos de vista que en la renovación actual del socialismo podrían resultar útiles. Sin embargo, dado el espacio disponible, es preciso mantener un criterio restringido de lo que se entiende por socialismo, y diferenciarlo claramente del anarquismo. Habrá que conformarse tan sólo con dejar constancia de que el movimiento obrero en todas las etapas de su desarrollo se ha visto siempre escindido entre posiciones antagónicas. En esta primera etapa fundacional la oposición principal se da entre el socialismo autoritario y el libertario, entre marxismo y anarquismo.

IV. FABIANISMO Y REVISIONISMO

Una segunda transcurre entre la fundación de la Primera Internacional en 1864 y el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, fecha en que se desmorona la Segunda Internacional[3], al ponerse de manifiesto la incapacidad de la clase obrera organizada para impedir la guerra: la clase obrera, ya plenamente integrada, sucumbe ante la avalancha nacionalista. La conciencia nacional se revela mucho más fuerte y arraigada, entre los trabajadores, incluso entre sus líderes, que la conciencia de clase. Si la primera etapa se distingue por la riqueza de las ideas —en ella se inventan las nociones básicas que van a configurar el socialismo en lo sucesivo— la segunda se caracteriza por el arraigo social que logran estas ideas con el nacimiento y rápido desarrollo de los grandes partidos obreros en el conti-

[3] En las luchas entre marxistas y anarquistas, la Primera Internacional desaparece en 1876, pocos años después del aplastamiento de la Comuna. Después de la muerte de Marx en 1883 y ya sin integrar a los anarquistas, se constituye la Segunda Internacional en París en 1889. Para el estudio de las Internacionales, véase Julius Braunthal, 1971.

nente europeo[4]. A la cabeza se encuentra, tanto por el número de afiliados, representación parlamentaria, así como influencia fuera de sus fronteras, el partido socialdemócrata alemán. Es la etapa del enraizamiento social de un marxismo hegemónico en el norte y en el centro de Europa que llega hasta la lejana Rusia, mientras que en el sur, Francia, España, Italia, el anarquismo puro o en sus formas anarcosindicalistas desempeña un papel más o menos hegemónico. Es también la fase en la que se afirman socialmente idearios socialistas, competitivos del marxismo, como el fabianismo en Gran Bretaña, o surgen en su interior los revisionismos críticos de algunos de sus principios fundamentales. Por amplio que haya sido el espacio que ocupó el marxismo en el último cuarto de la decimonónica centuria, ni siquiera entonces cabe identificar el socialismo con el marxismo. Antes al contrario, importa poner énfasis en dos posiciones, una ajena al marxismo —el fabianismo— y otra surgida en su regazo —el revisionismo— que trazan los rasgos definitorios de lo que luego, a partir de la primera posguerra, terminará constituyendo el socialismo democrático.

1. Fabianismo

Un hecho harto conocido es la poca influencia que ejerció Marx sobre el país en el que residía, sobre todo cuando el grado de desarrollo industrial y el peso específico de la clase obrera convertían a Inglaterra, al menos desde los supuestos del marxismo, en el espacio ideal para que arraigaran sus ideas. Un hecho menos conocido, pero tampoco fácil de explicar, es la enorme influencia que ejerció Auguste Comte en Inglaterra entre 1860 y 1880. El positivismo comtiano impregna el pensamiento liberal más de izquierda —John Stuart Mill es su principal transmisor—, mientras que en otros continentes, por ejemplo en América Latina, acaba convirtiéndose en una ideología conservadora. El estancamiento económico de la década de los ochenta lleva al positivismo democrático más radical hasta las puertas del socialismo. Su conducto es la *Fabian Society.* Fundada en 1884, reúne a intelectuales de clase media, preocupados por la reconstrucción moral de la sociedad. Se confirma otra vez el papel primordial de los intelectuales en la invención y difusión del socialismo.

Los fabianos se mostraron especialmente críticos del sistema capitalista que esperaban sustituir por uno colectivista, pero no por medios revolucionarios, sino por la evolución misma de la sociedad, según se llevaran a cabo las reformas que imponía el sentido común. Los fabianos confiaban en el conocimiento científico —Comte, Darwin y Spencer eran sus ídolos— y en la persuasión como forma de hacer efectivos sus resultados (Pimlott, 1984). Su mensaje iba dirigido a las elites intelectuales que en distintos partidos y posiciones sociales marcan con su impronta el acontecer social, convencidos de que sirven de multiplicadores para que las reformas sociales necesarias terminen por ser aceptadas democráticamente. Sidney Webb, uno de los fabianos más representativos, en su libro *Socialismo en Ingla-*

[4] Fecha de fundación de los partidos socialistas más importantes: en 1874 el austríaco (SPÖ); en 1875, el alemán (SPD), en 1885 el belga (POB); en 1888, el español (PSOE); en 1889, el sueco (PSS), en 1892, el italiano (PSI); en 1898, el ruso (POSDR).

terra (1890), una vez que hubo rechazado que el socialismo tenga algo que ver con la utopía o sea un mero método para hacer la revolución lo concibe como «el aspecto económico de la democracia». Los fabianos insertaron el socialismo en el interior de la democracia, como la forma concreta de su realización por medios democráticos; constituye así un «cambio gradual del pensamiento en economía, política y ética». En economía, «el socialismo supone la administración colectiva de la renta y de los intereses, dejando al individuo tan sólo los salarios de su trabajo manual o intelectual»; en política, «el socialismo implica el control colectivo de los principales instrumentos de producción de riqueza»; desde el punto de vista ético, «el socialismo expresa el reconocimiento real de la fraternidad, la obligación universal del servicio personal y la subordinación de los objetivos individuales al bien común». Para conseguir esta progresiva colectivización de los medios de producción, los fabianos proponían, por un lado, la «municipalización», desde los transportes colectivos al suelo y la vivienda; por otro, el impuesto progresivo sobre los ingresos y la herencia. Fundamental, en todo caso, era el carácter gradual y democrático de la transición al socialismo. El mensaje fabiano contiene ya los elementos básicos de lo que luego va a ser el socialismo democrático. Su influencia sobre el laborismo inglés resultó decisiva.

2. Revisionismo

Aunque Eduard Bernstein ha negado que sufriese una influencia del fabianismo, en sus propuestas de revisión del marxismo —«la opinión ampliamente extendida de que me hubiese convertido al revisionismo por ejemplo del fabianismo inglés es completamente errónea»— resulta difícil negar una llamativa proximidad entre ambas posiciones, bien se deba a una influencia directa que parece sugerir su larga residencia en Inglaterra, bien a que fabianos y revisionistas reaccionasen ante un mismo contexto ideológico, presencia dominante del positivismo, influencia que también se puede detectar en el último Engels, y económico, estabilización creciente del capitalismo, al lograr un aumento de los salarios reales y una mejor integración de la clase obrera. En las coordenadas ideológicas y socioeconómicas de los últimos decenios del siglo XIX, se imponía un distanciamiento crítico de los supuestos filosóficos de Marx, vinculados a la noción hegeliana de dialéctica, a la sazón completamente desprestigiada, así como de algunas premisas marxistas que, como la pauperización creciente del proletariado, no encajaban ya con los datos empíricos conocidos. Bernstein saca las consecuencias pertinentes a esta doble experiencia y pone en tela de juicio el que las contradicciones inherentes al capitalismo desemboquen necesariamente en un enfrentamiento violento de la burguesía con el proletariado. Por muy deseable que parezca el socialismo, de ningún modo es necesario que acontezca. El socialismo no es un destino histórico ineludible, sino resultado de la voluntad de una mayoría, tras un largo proceso de reformas. «Aquello que se llama en general el objetivo último del socialismo, no es nada para mí; el movimiento, en cambio, todo».

Bernstein, a la manera de los fabianos, también concibe la democracia dentro de los lineamientos que resultan de la práctica del Estado liberal de derecho, es decir, como el régimen que garantiza los derechos del individuo y de las minorías

y otorga el gobierno a aquellos que cuenten con el apoyo de la mayoría, manifestada en elecciones libres por sufragio universal. Bernstein considera, en cambio, «una definición puramente formal» la que manejaron los socialistas en la primera mitad del siglo XIX, como «poder del pueblo» que, al suponer en su punto final la identidad de gobernados y gobernantes, implica como meta el anarquismo: la democracia igual a poder de todos, es decir, poder de nadie y, por tanto, ausencia de poder. Para Bernstein la democracia no lleva a la desaparición del poder político, como la interpretaba un socialismo demasiado teñido de anarquismo, sino que es una «forma de poder» (*Herrschaftsform*) que se caracteriza, no porque tienda a la desaparición del poder, sino simplemente a la desaparición del poder de clase. El desarrollo de la democracia consiste en la eliminación progresiva de los caracteres de dominación clasista (*Abwesensenheit von Klassenherrschaft*), pero no del poder en sí, que pervive como factor ordenador de la sociedad, a la vez que sirve para proteger los derechos del individuo y de las minorías. «La democracia —escribe Bernstein— es medio y fin a la vez. Es el medio para luchar por el socialismo y es la forma de realización del socialismo», definición que permanece viva hasta nuestros días, tal vez la más adecuada que se pueda dar del socialismo.

El revisionismo añadió, después del enfrentamiento anterior con el anarquismo, que en esta etapa mantuvo toda su virulencia, una nueva escisión dentro del llamado socialismo autoritario, el socialismo reformista, al que se opuso el socialismo revolucionario. Si Eduard Bernstein es el representante más conspicuo del socialismo reformista, Rosa Luxemburg lo es del socialismo revolucionario, colocándose entre ambos extremos, Karl Kautsky, el verdadero papa del socialismo en esta etapa. En tres cuestiones básicas, que sólo cabe enunciar, se centra la discusión socialista de esta etapa: vigencia o revisión del marxismo, que incluye la cuestión básica del carácter revolucionario o reformista de los partidos socialistas; el papel del imperialismo para explicar el reformismo, y la actitud que habría que mantener ante el colonialismo; y en tercer lugar, la cuestión de la guerra imperialista y el internacionalismo pacifista obrero.

V. EL SOCIALISMO EN EL PERÍODO DE ENTREGUERRAS

La tercera etapa la constituye el período comprendido entre el comienzo de la Primera Guerra Mundial y el final de la Segunda (1914-1945). En ella adquiere perfil propio el socialismo democrático en oposición al marxismo revolucionario que Lenin, después de haberlo acoplado a las condiciones de la atrasada Rusia, denomina comunismo. El triunfo de la revolución bolchevique en octubre de 1917 desemboca en la creación en 1919 de una Tercera Internacional comunista que supone de nuevo la división del socialismo en dos bloques enemigos irreconciliables. El socialismo democrático, como teoría y como corriente política, se configura en la confrontación crítica con el comunismo leninista, enfrentamiento que es fundamental para comprender ambas corrientes. La primera escisión entre socialismo y anarquismo y la segunda, entre socialismo reformista y socialismo revolucionario, quedan absorbidas en el antagonismo entre comunismo leninista y socialismo democrático, hostilidad que va a marcar al socialismo hasta el desplome del bloque soviético.

La polémica central entre ambas corrientes gira en torno a la comprensión de la democracia. El leninismo se mueve entre la exaltación de la nueva democracia de clase que habría creado el consejo obrero (*soviet*) y la pertinaz defensa de la dictadura del proletariado que, de hecho, coincide con la del partido. Democracia es poder de clase y, dado que en Rusia el proletariado industrial es socialmente minoritario, ineludiblemente su dictadura habrá de ser de una minoría —como también lo fue la dictadura de la burguesía— pero añade Lenin, a diferencia de la burguesa, la dictadura proletaria, al ir acabando poco a poco con las trabas que la hicieron necesaria, propende a autoeliminarse: la esencia de la dictadura del proletariado consistiría precisamente en ser un poder de clase, cuyo ejercicio consiste, justamente, en la eliminación de las barreras de clase; de ahí su tendencia innata a suprimirse, no sólo como poder de clase, sino incluso como poder. Lenin recupera la noción fuerte de democracia, como poder de todos, que disuelve la noción misma de poder, con la realización de la sociedad sin clases.

La noción leninista de democracia oscila entre «poder soviético» y «dictadura del proletariado», sin lograr superar esta ambigüedad contradictoria, que inscribe en su bandera, como prioridad absoluta, la lucha contra la democracia parlamentaria. Lenin insiste en que el antiparlamentarismo sería un rasgo fundamental del pensamiento político de Marx. «La Comuna —palabras de Marx que cita Lenin— debe ser una corporación no parlamentaria; sino ejecutiva, con poder legislativo al mismo tiempo». Lo que caracterizaría a la nueva democracia obrera es haber superado la división de poderes, creando órganos obreros que son a la vez legislativos y ejecutivos. En *Estado y Revolución* (1917) escribió Lenin: «Sin cuerpos representativos no podemos pensar una democracia; tampoco la democracia proletaria; sin parlamentarismos podemos y tenemos que pensarla, si es que para nosotros la crítica de la sociedad burguesa no es mera retórica vacía». La democracia parlamentaria sería el distintivo de la sociedad burguesa; la clase obrera, al llegar al poder, ha de empezar por establecer las nuevas formas de democracia que le son propias, los consejos obreros, que se diferencian de los parlamentos, tanto por acumular todos los poderes, como por la forma de su elección. Este poder indivisible del proletariado acaba siendo monopolio exclusivo del partido que lo representa, que a su vez se concentra en la persona que encarna al partido. La dictadura del proletariado pasa así de dictadura de una clase a dictadura de la persona que controla el partido, como en su época de alejamiento crítico de la fracción bolchevique había predicho Trotski.

El socialismo democrático, en cambio, en vez de desarrollar una concepción específica de democracia, la identifica con la que ha puesto en práctica el Estado liberal de derecho. No habría más que un concepto válido de democracia que coincide con el que ha desarrollado la burguesía occidental. Democracia supone: *a*) una representación parlamentaria, surgida en elecciones libres, generales y secretas, entre alternativas distintas y reales; *b*) gobierno de la mayoría y respeto de las minorías; *c*) respeto de los derechos fundamentales de la persona y protección de los individuos y de las minorías frente a la arbitrariedad del Estado; *d*) división de poderes, con la garantía de la independencia del poder judicial de los otros dos poderes. El desarrollo de una democracia económica y social que encaje con la democracia política conseguida es el objetivo del socialismo democrático. No se trata ya de crear un nuevo Estado, ni un nuevo orden político, sino

de llevar adelante el proceso emprendido de democratización del Estado y de la sociedad.

En este período de entreguerras, mientras que el socialismo democrático se perfila teóricamente en la polémica con el leninismo, en la práctica lo marcan dos experiencias fundamentales: la del poder, por vez primera los socialistas asumen responsabilidades de gobierno, y la de la derrota, el socialismo democrático, con la sola excepción de la Península escandinava, fracasa rotundamente como partido gobernante, revés que en algunos países incluso favorece la ascensión del fascismo. Primero en Italia (1922), luego en Alemania (1933), por fin en España (1936), el socialismo recibe el mayor golpe de su historia, perseguido, amordazado y casi a punto de desaparecer.

La izquierda dividida entre un partido comunista que colocaba en el mismo saco a fascistas y socialdemócratas y una socialdemocracia, carente de toda imaginación y voluntad política, atrincherada en una política económica, tan ortodoxa como conservadora, no dejaba un solo resquicio para la esperanza. No cabe la menor duda de que el movimiento obrero alemán tuvo su parte de culpa en el rápido ascenso del nacionalsocialismo. En Italia gana la izquierda maximalista en el Congreso del PSI, celebrado en octubre de 1919, pero no por ello transcurren mejor las cosas. La ola revolucionaria de huelgas y de toma de fábricas, sobre todo en Turín y Milán en 1920, debilita a los socialistas, al provocar la alianza de los liberales con los fascistas que lleva a Mussolini al poder en 1922. El único ejemplo de un socialismo que tuvo éxito en este período lo encontramos en los países escandinavos. En 1932 se forma el primer gobierno socialista en Suecia que, a diferencia de los del resto de Europa, supo responder a la crisis con una política de obras públicas que impulsó la economía y aminoró el paro. Los socialistas suecos supieron ofrecer libertad, bienestar y seguridad social; de ahí la enorme popularidad que alcanzó el líder socialdemócrata, Albin Hansson, el padre de lo que se ha venido en llamar el «modelo socialista sueco» que florecerá, después de la Segunda Guerra Mundial, en la siguiente etapa.

VI. EL SOCIALISMO A PARTIR DE 1945

En 1945 empieza una cuarta etapa, que finaliza a comienzos de los noventa con el desmoronamiento del bloque comunista. Con la derrota del fascismo en la Segunda Guerra Mundial, el socialismo rebrota en Europa occidental. En la oriental, se implanta el comunismo hasta allí donde llega la influencia soviética. En una Europa dividida en las condiciones de la guerra fría, se radicaliza si cabe la polarización que cuajó en la etapa anterior entre el socialismo democrático y el comunismo leninista. Cada uno reprocha al otro haber roto todo vínculo con el socialismo original y, en efecto, aquella tradición parece irreconocible, tanto en su forma estalinista, como socialdemócrata. El estalinismo ha congelado dogmáticamente el marxismo, mientras que el socialismo democrático se esfuerza por desprenderse de él. En los años cincuenta, entre la caricatura estalinista y la desmarxistización socialdemócrata, el marxismo, que había sido la columna vertebral del socialismo, estaba a punto de desaparecer del movimiento obrero. A finales de los sesenta y comienzos de los setenta, hay que dejar constancia de un resurgimiento de un

marxismo menos dogmático, que desde los círculos académicos se traslada a los socialismos del sur de Europa. A partir de 1945, cabe distinguir dos períodos en la evolución del socialismo: uno, de desmarxistización en los cincuenta y sesenta, y un segundo, desde los setenta que dura hasta comienzos de los ochenta, en que un marxismo bastante superficial configura el socialismo del sur de Europa —en Francia, España, Grecia— que hemos dado en llamar «socialismo mediterráneo».

El proceso de desmarxistización de la socialdemocracia puede seguirse en dos documentos característicos de los años cincuenta: la Declaración de la Internacional Socialista sobre «Fines y tareas del socialismo democrático», aprobada en Francfort el 3 de julio de 1951 y el programa básico que se da el partido socialdemócrata alemán en el Congreso de Bad Godesberg, celebrado en noviembre de 1959. En la Declaración de la Internacional Socialista, pese a que se reconoce que distintas filosofías pueden conducir al socialismo, todavía se cita expresamente «el espíritu crítico del marxismo» como uno de los componentes esenciales del socialismo. La referencia explícita al marxismo sostiene la distinción clásica entre «capitalismo», concepto con el que se identifica a la sociedad industrial contemporánea y «socialismo» que designa al nuevo orden social que se pretende. «El tema crucial del capitalismo es el beneficio personal, el del socialismo, la satisfacción de las necesidades humanas». Pasar de una economía capitalista, dominada por el afán de lucro, a una socialista en la que prevalecen los intereses de la comunidad, sólo resulta factible si se logra «un control democrático efectivo de la economía», supuesto irrenunciable para poder planificar la economía en función de las necesidades humanas.

Cierto que se reconocen muy distintas formas de «control democrático de la economía», y sólo una de ellas es la nacionalización de las grandes empresas, vía que no debe dogmáticamente considerarse como la mejor de las posibles. En realidad, no se pretende eliminar al empresario; sólo el dogma de que la empresa privada, según unos, es siempre la más efectiva o, según los otros, la más explotadora. En todo caso, se asume que la necesaria planificación se combine con la no menos necesaria descentralización económica: además del Estado, las personas privadas, los sindicatos, las cooperativas, las asociaciones de consumidores y un largo etcétera deben participar como agentes económicos. Al incluir el «derecho al trabajo», como uno de los derechos fundamentales de la persona, como lo son el derecho a la seguridad social, a la educación, a la sanidad y a una vivienda digna, la prioridad indiscutible de una política económica socialista es el pleno empleo. El fin del socialismo es precisamente la satisfacción de las necesidades básicas de todos los ciudadanos en una sociedad libre, justa y dinámica. El único camino que conduce a este objetivo es la democracia. «El socialismo sólo puede realizarse por la democracia y la democracia sólo perfeccionarse por el socialismo». El socialismo queda así definido, como el complemento social y económico del gobierno democrático.

En el programa de Bad Godesberg culmina el proceso de desmarxistización, iniciado con el primer revisionismo de Bernstein. El marxismo deja ya incluso de constituir un punto de referencia ideológico para la socialdemocracia que, depurada hasta del último residuo marxista, se presenta como expresión de los valores fundamentales de libertad, justicia y solidaridad a los que se puede llegar desde muy diferentes filosofías y creencias. La ruptura con el marxismo conlleva el que

también desaparezca la contraposición capitalismo/socialismo: el primero, se había empleado para designar a la sociedad establecida, y el segundo, a la futura. Si ya no cabe trazar una línea divisoria entre capitalismo y socialismo, entendido como presente y futuro —foso que hasta entonces se suponía que abriría la colectivización de los medios de producción— se reconoce con ello, implícitamente, que la realización de los valores de libertad y de justicia son compatibles con la propiedad privada y la economía de mercado. El papel de los socialistas se reduce a vigilar que la concentración empresarial no suprima la libre competencia —el mercado, abandonado a sí mismo, se autodestruye—, a impedir los abusos del poder económico y a favorecer el desarrollo económico y su justa distribución, utilizando los mecanismos de intervención de que dispone el Estado: política fiscal, monetaria, crediticia, etc. Frente a la doctrina que caracterizó al socialismo decimonónico, el modelo liberal de democracia —competencia libre de los distintos partidos por el voto— que encaja perfectamente en la economía de mercado, se considera consustancial con el socialismo. Con la noción de capitalismo, desaparece también la de clase social: el partido socialdemócrata pasa de partido de la clase obrera a presentarse como el «partido de todo el pueblo». El socialismo no se concibe ya como la lucha por un orden distinto, igualitario y colectivista, sino «una tarea constante de lucha por la libertad y la justicia».

Esta transformación ideológica, que en mayor o menor medida ocurre en todos los partidos socialdemócratas del norte y del centro de Europa, coincide con una experiencia de gobierno en los países escandinavos, Holanda, Austria, Gran Bretaña, la República Federal de Alemania que, a diferencia de la del período de entreguerras, se reputa altamente exitosa. El socialismo democrático en su práctica de gobierno, sin cuestionar el capitalismo en ninguna parte, se revela el gran impulsor del Estado de bienestar.

El crecimiento del paro en los años ochenta y noventa, hasta estabilizarse a un nivel alto, convierte en quimérico el pleno empleo, la primera reivindicación del modelo socialdemócrata, a la vez que la crisis financiera del Estado obliga a un desmontaje progresivo del Estado de bienestar. Pero antes de que la crisis económica pusiese de manifiesto la fragilidad de la socialdemocracia, al quebrar el keynesianismo en que se había sostenido, la guerra de Vietnam, expresión extrema del tipo de relación existente entre el mundo industrializado y el subdesarrollado, había roído la legitimidad moral de las democracias occidentales, al menos en la conciencia estudiantil. Todo esto lleva a que, frente al modelo socialdemócrata del norte de Europa que había acabado por disolverse en un liberalismo socialmente avanzado, emergiera desde comienzos de los setenta un modelo nuevo de socialismo en el sur de Europa, que tanto por la coherencia de sus planteamientos, como por contar Francia entre los países de la región mediterránea con las mejores condiciones económicas, sociales y culturales para llevar adelante un cambio de modelo de sociedad, tiene en Francia su eje central.

Antes de describir sucintamente este modelo hay que prestar alguna atención al contexto político en el que surge, que en la izquierda francesa se resume tanto por la congelación del partido comunista —que a diferencia del partido comunista italiano, no logra desprenderse de su pasado estalinista— como por el desmoronamiento del socialismo establecido. El guymolletismo, imperante desde 1946, había llevado al socialismo francés a sus mínimos: la SFIO obtuvo el 23 por 100 de los sufragios en

1945; en 1956, el 15,4 por 100; en 1962, el 12,7 por 100 y en 1969, el 5 por 100, decreciendo en la misma proporción el número de afiliados. La política de Guy Mollet en la IV República —un discurso marxista de izquierda al que seguía una práctica oportunista, orientada exclusivamente al poder— había conseguido desacreditarse por completo con el apoyo a la intervención en la crisis del canal de Suez, a la guerra de Argelia y luego al general de Gaulle. En la renovación del socialismo francés desempeñaron un papel primordial los distintos grupos que, dentro o fuera de la SFIO, se habían mostrado distantes, o abiertamente críticos, del socialismo oficial.

Para entender la política realizada por los socialistas a partir de junio de 1981, hay que tener muy en cuenta las muy distintas corrientes ideológicas que confluyeron en el congreso unificador de Épinay (1971): el viejo aparato de la SFIO, la derecha reformista desplazada por el aparato, los grupos de izquierda procedentes del PSU y de CERES, los progresistas que recogen la tradición radical-socialista, que tan cabalmente representa el que iba a ser elegido primer secretario de los socialistas franceses, François Mitterrand. Tres son los logros principales del congreso de Épinay, dándole su verdadera dimensión histórica. 1. Se rompe con el principio mayoritario en la elección de los órganos directivos del partido, aceptándose la representación proporcional. Todas las corrientes que hayan obtenido al menos el 5 por 100 de los votos estarán representadas en la dirección. Cualquier proyecto de renovación tenía que empezar por la democratización interna, tanto para recuperar la credibilidad en la sociedad como para convertir al partido en un instrumento útil para el cambio. 2. Se afirma inequívocamente la autonomía del proyecto socialista y se insiste en que se aspira a la hegemonía social en la «unidad de la izquierda» que se pretende, es decir, un programa y una acción concertados con los comunistas. 3. Se toma la decisión de llevar a cabo una renovación profunda de la ideología «en base a un programa de gobierno que tenga por misión la transformación socialista de la sociedad».

En un repaso de los textos ideológicos fundamentales del socialismo francés renovado, desde el *Programa común de gobierno* de 1972 hasta el *Proyecto socialista* de 1980, difícilmente encontraremos una sola idea original. Lo nuevo y, si se quiere, lo sorprendente, no consiste en la síntesis brillante de diversas ideas claves del acervo común del socialismo democrático, sino el que se proponga como programa de acción de un partido que está a punto de llegar al poder en un país altamente desarrollado del corazón de Europa. Lo que identifica al socialismo francés renovado es una estrategia de «ruptura con el capitalismo» que, a pesar de la ambigüedad implícita en sus diversas versiones —«transformación socialista de la sociedad», «cambio de modelo de sociedad», «cambio de la sociedad»— apunta a lo que desde sus orígenes ha consistido en la razón de ser del socialismo, construir una sociedad nueva que no responda a la lógica del capitalismo.

Frente a la socialdemocracia del norte, el socialismo francés insistía en que era inevitable una «ruptura» para iniciar el camino de la transición; frente al leninismo, recalcaba el carácter democrático de esta ruptura. No bastaba con la conquista democrática del poder del Estado; lo decisivo era llevar a cabo un cambio radical en la relación de fuerzas entre las clases, de modo que, asentadas reciamente las bases de un nuevo equilibrio social, cupiera el desarrollo paulatino de un fuerte movimiento popular participativo, del que, en último término, dependería la

transformación profunda del orden establecido. Ni estatismo ni libertarismo, sino un socialismo que combina y potencia la acción estatal y la acción social.

Las medidas de carácter estructural que se consideraron imprescindibles para que se produjese la *ruptura* son las siguientes: 1. Nacionalización —no mera estatalización— de los bancos y de aquellas empresas industriales que, por su tamaño o posición, ejercieran un poder excesivo. 2. Reorganización social de la empresa, comenzando por dar ejemplo en el sector nacionalizado, abriendo así una perspectiva realista para la autogestión. 3. Descentralización y democratización del aparato del Estado para que a su mayor poder económico correspondiese un mayor control social. 4. Redefinición del papel del Estado en las relaciones económicas internacionales, tanto para limitar la dependencia de los centros mundiales de poder económico, como para establecer nuevas formas de cooperación con los países subdesarrollados. 5. Centrar la política económica sobre una sola prioridad: restablecer el pleno empleo, eliminando los obstáculos que se insertan únicamente en la lógica capitalista; política que no se opone, sino que se complementa, con una que apoye a las pequeñas y medianas empresas, liberándolas de su actual supeditación al gran capital transnacional.

VII. CRISIS Y FUTURO INCIERTO DEL SOCIALISMO

Nada más opuesto al programa que se había dado el socialismo francés renovado que la política que puso en práctica. Después de unos primeros escarceos fracasados, tira por la borda críticas y propuestas alternativas, insertándose en la práctica de una socialdemocracia que arrastraba su decadencia desde mediados de los setenta, debido principalmente al descenso de la productividad en una economía cada vez más internacionalizada, y al deterioro de los servicios sociales, cada vez más burocratizados, es decir, de peor calidad y más caros. La crisis del modelo socialdemócrata en los setenta se había puesto de manifiesto en la confluencia, reforzándose mutuamente, de la inflación y el paro. La solución británica a la crisis consistió en dar paso a un gobierno conservador ultraliberal que se encargó de desmontar el Estado laborista de bienestar. En Alemania, el gobierno de Helmut Schmitt, con tal de mantener una inflación baja, asumió un aumento del paro. En Austria, y sobre todo en Suecia, con gobiernos socialdemócratas durante largos años, se intentó paliar la crisis negociando salarios y costes sociales con los sindicatos.

Después del desplome, tan repentino como inesperado del socialismo real (1989-1991), la cuestión, ampliamente debatida dento y fuera de los partidos socialistas, es calibrar cómo semejante catástrofe ha de afectar —a corto y largo plazo— a las otras ramas del socialismo. Porque por grandes que hayan sido las diferencias —y han sido inmensas— la socialdemocracia y el comunismo soviético provienen de un tronco común, el marxismo. Desde los años treinta de la pasada centuria la izquierda en Europa se ha identificado con el socialismo, sea éste uno libertario, marxista, o cristiano, pero en fin de cuentas, socialismo, y así como se han fortalecido mutuamente con sus victorias, sufren en común sus derrotas. Además, la derecha ha insistido hasta la saciedad en la común procedencia —por lo demás, innegable— y, en consecuencia —aquí radica la falacia, no por partir

del mismo punto hay que llegar al mismo sitio—, común destino de todas las formas de socialismo: «todos los caminos del socialismo llevan a Moscú», es decir, a la esclavización de la persona. Durante decenios la derecha ha recalcado la unidad sustancial de todos los tipos de socialismo, distinguiendo a partir de un modelo duro y puro, que sería el soviético, otros más utópicos e irrealistas, el anarquismo, o más blandengues y contradictorios, la socialdemocracia, pero en el fondo se trataría de diferentes grados de un mismo error fundamental: suponer que la eliminación de la propiedad privada de los bienes de producción llevaría consigo la emancipación de la humanidad, cuando en realidad comportaría su esclavitud.

De este planteamiento se desprende un corolario que goza de amplia aceptación: la caída del comunismo ha de arrastrar consigo a los demás tipos de socialismo, de modo que de tan variada gama, no logrará sobrevivir ninguno. Impresiona comprobar que intelectuales de talla que hasta hace poco funcionaron casi como portavoces del socialismo, anuncien hoy a los cuatro vientos su final definitivo. En el socialismo clásico la cuestión central de la libertad y de la democracia se había asociado a la superación de la propiedad privada de los bienes de producción, el «acto revolucionario *par excellence*», como dijera Engels. El desplome del comunismo soviético arrumbaría este dogma a las cloacas de la historia.

Hace muchos años que el socialismo democrático se había desprendido formalmente de este error garrafal; en la práctica, incluso desde el «reformismo» bernsteiniano a finales de siglo. El derrumbamiento de un dogma que no había compartido, así como el desplome de un sistema que había criticado acerbamente desde sus comienzos, ratifican, por lo pronto, el mensaje central del socialismo democrático: la cuestión básica, no es la de la propiedad privada, sino la de la democracia, y ésta puede verse cercenada hasta desaparecer, tanto con un orden social que ampare la propiedad privada, como con uno que la haya eliminado. Por consiguiente, la cuestión fundamental no es la de la propiedad, como pensó el socialismo durante un siglo, sino la de la democracia, como ha subrayado el socialismo, por eso llamado democrático, desde hace medio.

Ahora bien, un cariz toman las cosas en teoría, y otro, a veces muy distinto, muestran en las formas concretas que configuran la realidad social, tal como se sedimenta en la opinión de las gentes. Aprehender la distancia entre lo que es, lo que aparece y lo que parece constituye una de las tareas fundamental de la ciencia social. De los dos últimos planos —de la apariencia y de la opinión— provienen las dificultades que explican la ambivalencia con que el socialismo democrático encara el hundimiento del comunismo con su viejo dogma, no exclusivamente marxista, de que la cuestión clave sería la de la propiedad. Por un lado, la socialdemocracia se ratifica en sus supuestos básicos —se confirman el análisis que había hecho y la política realizada— por otro, se siente muy debilitada por los puntos de contacto, reales o inventados —la gente no se para en distingos— que se le atribuye con el llamado «socialismo real», ya casi sin fuerzas para resistir el vendaval antisocialista que comprensiblemente arrecia después de la historia vivida. El socialismo, tanto en la teoría como en la práctica, no sale de su desconcierto, pero los problemas reales de opresión, injusticia, desigualdades, que trató de corregir en el pasado, siguen carcomiendo las sociedades europeas, de modo que continuará buscando soluciones, ojalá sin volver a caer en el espejismo de una solución global.

BIBLIOGRAFÍA

BABEUF, F.-N. (1965): *Textes choisis*, Introduction et notes par Claude Mazauric, París.
— (1977): *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa*, Madrid.
— (1991): *Il futuro de la democrazia*, Turín.
BERNSTEIN, E. (1990): *Socialismo democrático*, Tecnos, Madrid.
BOTTOMORE, T. (1984): *Sociology and Socialism*, Brighton.
BRAUNTHAL, J. (1978): *Geschichte der Internationale*, 3 vols., Berlín-Bonn.
CASTELLS, M. (1978): *La teoría marxista de las crisis económicas y las transformaciones del capitalismo*, Madrid.
COHEN, G. A. (1986): *La teoria de la historia de Karl Marx: una defensa*, Siglo XXI/Pablo Iglesias, Madrid.
COLE, G. D. H. (1952): *A Short History of the British Working Class Movement (1749-1947)*, Londres.
CROSSLAND, C. A. R., *The Future of Socialism*, Londres, 1956, 1994.
DESANTI, D. (1993): *Los socialistas utópicos*, Anagrama, Barcelona.
DOMÉNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una visión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona.
DROZ, J. (1974-1978): *Histoire générale du socialisme*, 4 vols., París.
DURKHEIM, E. (1927): *Le Socialisme*, París.
EICHLER, W. (1972): *Zur Einführung in den demokratischen Sozialismus*, Bonn.
ELSTER, J. (1991): *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid.
ENGELS, F. (1957): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Berlín-Este.
FERNÁNDEZ BUEY, F. (2004): *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, Barcelona.
FETSCHER, I. (1973): *Demokratie zwischen Sozialdemokratie und Sozialismus*, Colonia.
GREBING, H. (1977): *Der Revisionismus. Von Bernstein bis zum «Prager Frühling»*, Múnich.
KAUTSKY, K. (1977): *Vorläufer des neueren Sozialismus*, primer tomo, 9.ª ed., Berlín-Bonn, 1980; segundo tomo, 10.ª ed., Berlín-Bonn, 1981, tercer tomo, escrito en colaboración con Paul Lafargue, 3.ª ed., Berlín-Bonn.
— (1972): *Der Weg zur Macht*, 1909, Francfort.
LEMKE, Ch., y MARKS, G. (eds.) (1992): *The Crisis of Socialism in Europe*, Durham-Londres.
LICHTHEIM, G. (1990): *Breve historia del socialismo*, Alianza, Madrid.
MAZAURIC, C. (1962): *Babeuf et la conspiration pour l'égalité*, París.
MILIBAND, R. (1994): *Socialism for a Sceptical Age*, Cambridge.
OVEJERO, F. (2005): *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Barcelona.
OWEN, R., *The Book of the New Moral World*, 7 partes, Londres, 1842-1844 (nueva edición, Nueva York, 1970).
— (1927): *A New View of Society and other Writings*, con una introducción de G. D. H. Cole, Londres.
PIMLOTT, B. (ed.) (1984): *Fabian Essays in Socialist Thought*, Rutherford.
POLANYI, K., *The Great Transformation*, Nueva York, 1944, 1957.
PRZEWORSKI, A. (1985): *Capitalism and Socialdemocracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
ROSS, G.; HOFFMANN, S., y MALZACHER, S. (eds.) (1988): *El experimento Mitterrand. Continuidad y cambio en la Francia contemporánea*, Valencia.
ROUSSEAU, J.-J. (1964): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Oeuvres complètes*, tomo III, París.
ROSENBERG, A. (1962): *Demokratie und Sozialismus*, Francfort.
RUBEL, M. (2003): *Marx sin mito*, Octaedro, Barcelona.
SCHARPF, F. W. (1987): *Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa*, Francfort.
SOBOUL, A. (ed.) (1963): *Babeuf et les problèmes du babouvisme*, París.
SAINT-SIMON, H. de (1966): *Oeuvres*, 6 vols., París.
SCHECTER, D. (1994): *Radical theories. Paths beyond Marxism and social democracy*, Manchester-Nueva York.
SHAW, G. B. (ed.) (1889): *Fabian Essays in Socialism*, Londres.
SOTELO, I. (1980): *El socialismo democrático*, Madrid.
— (1976): *Del leninismo al estalinismo. Transformaciones del marxismo en un medio subdesarrollado*, Madrid.

STURMTHAL, A. (1943): *The Tragedy of European Labor, 1918-1939,* Nueva York.
TABB, W. K. (ed.) (1990): *The Future of Socialism, Perspectives from the Left*, Nueva York.
TOURAINE, A. (1982): *El postsocialismo*, Barcelona.
WEBB, S., *Socialism in England*, Londres, 1893, 1987.
— *Socialism, True and false*, Londres, 1899, 1969.
ZIEGLER, J. (1988): *Genossen an der Macht, Von sozialistischen Idealen zur Staatsräson*, Francfort.

CAPÍTULO V

ANARQUISMO

JOAN BOTELLA y MARIA ÀNGELS RODRÍGUEZ

SUMARIO: I. *Introducción.*—II. *Características generales.*—III. *Los exponentes del movimiento.*—IV. *Después del anarquismo. Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

En sus múltiples y muy diferenciadas manifestaciones, el movimiento anarquista ha carecido de unos elementos teóricos comunes, que pudieran permitir (con todas las variaciones internas que se quiera) hablar de una teoría política anarquista.

Las propias dimensiones del movimiento están sujetas a muchas dudas. Es convencional afirmar que el anarquismo aparece, formalmente, en la I Internacional, con la ruptura entre Marx y Bakunin; y que, tras la Guerra Civil española de 1936, desaparece prácticamente de la escena política mundial. Pero estas coordenadas cronológicas parecen a todas luces insuficientes: los propios exponentes del movimiento no vacilaban, en algunos casos, en referirse a Jesucristo como un antecedente de su doctrina; Georges Brassens perteneció, en la Francia de la última posguerra, a la Fédération Anarchiste; una parte de la «nueva derecha» estadounidense se autodefine como «neolibertaria» o «anarcocapitalista»; y el eco lejano de la acracia resonaba en Mayo de 1968 y en buena parte de los movimientos políticos y sociales que de allí salieron.

La segunda dificultad para presentar una teoría política anarquista es el hecho de que bajo el término «anarquismo» aparecen formulaciones y prácticas muy diversas, cuando no directamente contradictorias. ¿Qué hay de común, en efecto, entre el quietismo religioso del último Tolstoi y el hiper-activismo revolucionario de un Bakunin? ¿Cómo reconciliar el individualismo extremo de Stirner y el colectivismo moralizador de un Kropotkin?

Lo que se quiere decir con esto es que no existen expresiones teóricas coherentes, articuladas, que puedan considerarse como representativas del pensamiento anarquista en su globalidad. Incluso las formulaciones más ambiciosas y elaboradas, como la del propio Kropotkin, no pueden considerarse como representativas del conjunto. En sus distintas formas, el anarquismo es más un movimiento práctico que una teoría, es antes acción que doctrina. De ahí su enorme variedad de formas de expresión: puesto que las condiciones de la acción son siempre singulares e

irrepetibles, sus características son únicas. ¿Cómo explicar, de otro modo, la hermosa paradoja de la dirigente anarquista que llegó a ministra en el gobierno de la II República Española durante la Guerra Civil? De ahí también que el anarquismo, en lo que tenga de expresiones teóricas, se manifiesta sobre todo a través de una profusión de escritos ocasionales, no sistemáticos: panfletos, prensa de agitación, libros de difusión...

II. CARACTERÍSTICAS GENERALES

Etimológicamente, el término *anarquismo* procede del griego *an-arkós*, que significa ausencia de gobierno, de autoridad, aunque no de reglas o pautas de comportamiento: un lugar común en las afirmaciones anarquistas es precisamente su oposición a la *anarquía*, al desorden y la violencia del autoritarismo y la explotación de la sociedad capitalista.

En su origen, las posiciones anarquistas responden, esencialmente, a dos grandes tipos de factores. En primer lugar, un factor de orden moral: el anarquismo expresa una revuelta moralista, indignada, contra el orden social y político vigente. Ese orden es percibido como esencialmente injusto; por consiguiente, no es mediante reformas parciales ni mediante mejoras concretas como podrá ser superado, sino sólo mediante la revolución social. El orden vigente, por lo demás, es percibido en términos globales, a la vez sociales, políticos, económicos, pero también morales y personales: la vieja consigna «Ni Dios ni dueño» expresa bien ese carácter de oposición, de rechazo global del sistema.

Pero el anarquismo es, a la vez, la expresión política e ideológica de sectores sociales marginados. De la identidad y del peso de esos sectores dependerá fuertemente la coloración y las características de cada una de las expresiones del movimiento anarquista. En la medida en que los sectores sociales excluidos del orden dominante sean numéricamente importantes, el anarquismo cobrará un volumen significativo. El caso de la España de la Restauración ilustra bien esta dependencia: a pesar de la introducción del sufragio universal masculino en 1890, el falseamiento del juego electoral y las prácticas de corrupción electoral vaciarán de sentido las propuestas de acción política a través de los mecanismos del sistema, y permitirán un fuerte desarrollo de las ideas anarquistas (por encima del socialismo) y, posteriormente, de su expresión sindical (la «Confederación Nacional de Trabajo»).

Si la conjunción entre anarquismo y movimiento obrero da lugar al anarcosindicalismo, al sindicalismo de corte libertario, la ideología anarquista también arraiga en otros colectivos sociales. Cabe mencionar aquí un anarquismo de los intelectuales, hecho de actitudes «bohemias», de rechazo a las convenciones, y de auto-marginación voluntaria; y junto a él, un anarquismo pequeño-burgués, de artesanos, maestros, tipógrafos, etc., enfrentados a los desarrollos gran-capitalistas, y que con alguna frecuencia acabará confluyendo con las expresiones de tipo más estrictamente sindicalista.

Variedad, pues, de contenidos teóricos y de bases sociales. Pero, a través de todas las variedades que examinaremos a continuación, cabe mencionar al menos dos grandes elementos teóricos compartidos.

En primer lugar, el rechazo de la «política», y de todo lo que se le asimile: los partidos, la organización, la burocracia, la participación electoral... Para el anarquismo, la raíz de la opresión social es la autoridad política, el Estado y, por consiguiente, se percibe toda política como autoritaria. Por eso, la revolución debe ser social, y no meramente un cambio político; su objetivo debe ser la destrucción de la organización política (como elemento fundamental del orden social existente), y su sustitución por mecanismos de auto-organización social (concebidos de modo variable, como veremos).

Ese objetivo anti-estatista a largo plazo se traduce, en el corto plazo, en la desconfianza ante todo mecanismo de delegación, de representación o de organización. Frente a la lógica de la creación y de la institucionalización de estructuras organizativas propias, el movimiento afirma la «acción directa», que no significa necesariamente (aunque sí en algunos sectores) la acción violenta, sino la implicación directa de todos, sin mecanismos intermediarios y sin representaciones, en la toma de decisiones.

El segundo gran factor común, que opera como base y fundamento del anterior es, indudablemente, la confianza en la bondad natural del hombre (y, añadamos entre paréntesis, la mujer: la igualdad de los sexos era uno de los postulados básicos del movimiento; algunos de los nombres fundadores del feminismo pertenecieron a la familia anarquista, como Emma Goldman). La corrupción, la opresión, los fenómenos de explotación se deben a las formas autoritarias de la organización social, que traban y limitan el pleno desarrollo y la expresión de la naturaleza humana. En condiciones de plena libertad, en cambio, esos elementos indeseables desaparecerán, y se manifestará plenamente la sociabilidad inherente a la naturaleza humana. Frente al tópico, el anarquismo no es individualista (con la excepción de Stirner): su gran objetivo es la creación de relaciones humanas libres, en un marco social en que haya desaparecido la autoridad estatal.

En estos términos, el anarquismo cubre una etapa histórica bastante bien definida: nace alrededor de la coyuntura revolucionaria de 1848, y se concreta alrededor de 1870, tras la definición, en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), de dos corrientes enfrentadas: el grupo socialista, vinculado a Marx y a sus seguidores, y la corriente «anti-autoritaria», dirigida por Bakunin. Sus diferencias se agudizarán en torno a la experiencia de la Comuna de París (1871) y dan lugar a la ruptura, confirmada en el Congreso de la AIT de 1872. Cuando los grupos socialistas vuelvan a coordinarse, tras el ciclo represivo que siguió a la Comuna de París, y den lugar a la II Internacional (cuya acta de nacimiento puede fecharse en París en 1880), los anarquistas ya no formarán parte del movimiento.

III. LOS EXPONENTES DEL MOVIMIENTO

Aunque es frecuente atribuir al anarquismo antecedentes más o menos remotos (como el francés La Boétie en el siglo XVI, o algunos escritores «utopistas» como Moro o Campanella), sin duda corresponde al francés Pierre-Joseph Proudhon la condición de punto de partida de los planteamientos anarquistas. Si bien es cierto que la ortodoxia ácrata posterior (y, en primer término, Bakunin) rechazará buena

parte de sus planteamientos, Proudhon es un analista considerable, directamente vinculado a la vida política de la Francia de su tiempo y, a la vez, un escritor conocido, que polemizará con Marx.

Los textos más conocidos de Proudhon (1809-1865) son *¿Qué es la propiedad?* (que contiene una famosa y contundente definición: «La propiedad es un robo») y *Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria* (a la que Marx y Engels replicaron con su *Miseria de la filosofía*). Bajo sus textos late permanentemente un mismo tema: el rechazo a la fábrica, a la sociedad industrial, y el retorno a la agricultura y a la artesanía, a la producción a pequeña escala, en la que resultasen viables las relaciones humanas propias de un mundo tradicional, amenazadas por la industrialización.

Su pensamiento es de difícil síntesis, por su carácter paradójico (cuando no directamente contradictorio); así, pese a su espectacular definición de la propiedad privada, Proudhon publica hacia 1856 (y con gran éxito) un *Manual del Especulador Bursátil*, que no se debe tomar como un texto irónico o satírico. Tras la revolución del 1848, de hecho, Proudhon dedicó su atención y buena parte de sus esfuerzos a la creación de instituciones mutuales y de crédito popular, que permitiesen financiar la creación de «talleres populares».

Su objetivo es la justicia, que define como la síntesis de libertad, igualdad y fraternidad: la aparición de la consigna de las barricadas de 1848 no es casual. Proudhon gozará de una enorme popularidad entre los revolucionarios franceses y, de hecho, desempeñará un papel de primera línea en el movimiento.

Proudhon no es, sin embargo, un demócrata: desconfía del republicanismo, critica el parlamentarismo y condena la influencia de Rousseau (hablando del «despotismo de la voluntad general»). Para él, la clave de la transformación es la superación del Estado, para crear formas de relación no autoritarias entre los individuos, formas de relación que deberán basarse en el libre acuerdo entre los individuos y entre las comunidades humanas. Estos acuerdos (ese «contrato sinalagmático») le conducen a una suerte de federalismo, no entendido como un mecanismo de organización de los poderes públicos, sino como una forma de reorganización de la vida social que permitiría eliminar los mecanismos de gobierno y de autoridad constituida.

Esa dimensión utópica de la idea federal pasará, con muchas modificaciones, a diversos exponentes del movimiento anarquista, y a la vez influirá poderosamente en diversos sectores de la izquierda europea. En España, Pi y Margall se hará eco de esa concepción, y le dará un papel de primera fila en la frustrada experiencia de la Gloriosa Revolución y de la Primera República.

Casi coetáneo de Proudhon era el alemán Max Stirner (1806-1856), que debe ser mencionado aquí como pensador protoanarquista, en la medida en que expresa otra de las nociones capitales del movimiento: el individualismo radical. Stirner se vinculó en su juventud al círculo de los «hegelianos de izquierda», en el que coincidió con Bruno Bauer y, más tarde, con los mucho más jóvenes Marx y Engels. Su texto más conocido lleva por título *El Único y su propiedad*, y sirve para comprender sus conexiones con el anarquismo y, a la vez, sus profundas diferencias con el movimiento.

«El Único» es el individuo independiente, capaz de afirmar su personalidad y de realizar sus deseos. La sociedad, y cuanto le rodea, no hace más que limitarle;

de ahí la necesidad de acabar con la organización social y reemplazarla por una «asociación de egoístas». Sólo el individuo tiene existencia real y, por ello, el individuo debe ser el centro de todo. Hay, pues, que eliminar toda institución, puesto que la única función de las estructuras de la vida social organizada es el freno a la vida individual. En primer lugar, ello exige la eliminación del Estado, y de toda forma de organización política; pero requiere también la eliminación de toda moral y de toda consideración sentimental. Del mismo modo, hay que eliminar la propiedad privada, pero no por la vía de la propiedad colectiva, sino por el reconocimiento del derecho a apropiarse de todo aquello que el individuo considere necesario para su vida.

Los planteamientos de Stirner no influirán sobre el movimiento anarquista organizado, aunque será mencionado muy elogiosamente por Nietzsche, y conectará con ciertos aspectos del anarquismo bohemio, artístico, que se difundirá a fines del siglo XIX.

El planteamiento radicalmente asocial (por no decir antisocial) de Stirner sirve para una observación de carácter más general: a pesar de lo que quiere el tópico, el anarquismo no será nunca individualista; tiene un horizonte social, y se expresará en propuestas sociales y económicas de corte colectivista o comunista. Stirner no tiene una influencia ni directa ni indirecta sobre el movimiento.

La plenitud del anarquismo como movimiento con una personalidad propia, el paso de un conjunto de ideas más o menos coherentes a una organización auto-consciente, con líderes reconocibles y con una implantación internacional, se da con la figura de Mijaíl A. Bakunin (1814-1876).

Bakunin no es sólo, ni principalmente, un pensador; es sobre todo un activista, un organizador. En el seno de la I Internacional, la Asociación Internacional de Trabajadores (que abandonará en ruptura con Marx y con el ala socialista) y, más tarde, en la AIT disidente, Bakunin se revela esencialmente como un agitador, como un hábil dirigente, y como un notable conspirador.

Bakunin procedía de una familia de la aristocracia terrateniente rusa, que le había destinado a seguir la carrera militar. Pero Bakunin abandonó su país, estableciéndose posteriormente en Berlín (donde conectaría con algunos de los ya mencionados «hegelianos de izquierda»). En los años previos a la Revolución de 1848, Bakunin residió en Suiza (donde estableció relaciones personales que, un cuarto de siglo más tarde, tendrían gran importancia para el desarrollo de su organización) y, más tarde en París, donde conoció personalmente a Marx y a Proudhon. Detenido, fue deportado a Rusia, donde cumplió una larga condena y, posteriormente, destinado a Siberia.

En los años sesenta, abandonó definitivamente Rusia para instalarse en Italia, donde creó un grupo denominado Alianza de la Democracia Socialista. La Alianza solicitó su ingreso colectivo en la Asociación Internacional de Trabajadores, pero los dirigentes de la AIT, entre los que Marx desempeñaba un papel destacado, desconfiaron del ingreso de una organización tan trabada y, aparentemente, numerosa, de tal modo que la Alianza fue admitida de un modo indirecto: mediante la incorporación a la AIT de su federación de Ginebra.

Desde el ingreso de la Alianza en la AIT, se creó una situación de muy fuerte tensión entre los núcleos socialistas, conducidos por Marx y Engels, y el grupo dirigido por Bakunin. De hecho, la desconfianza era tal que, cuando la AIT se

planteó la necesidad de realizar actividad organizativa y propagandista en España, en el contexto del período de la Revolución de 1868, cada uno de los dos sectores envió a su propio delegado, a espaldas del otro colectivo (Lafargue, yerno de Marx, por el bando socialista y el italiano Fanelli, viejo amigo de Bakunin, por la Alianza). La tensión creció hasta que, finalmente, en el Congreso de La Haya (1872), se consumó la ruptura de la AIT: Bakunin y su grupo fueron expulsados, y el grupo socialista decidió el traslado de la sede a Nueva York (cortando los lazos con los diversos colectivos europeos y, en definitiva, entrando en una crisis definitiva). Por su parte, los bakuninistas mantendrían una coordinación internacional, reivindicando para sí las históricas siglas AIT; pero la organización languideció progresivamente (a lo que hay que añadir el contexto represivo fuertemente antianarquista que siguió a la Comuna de París de 1871), disolviéndose finalmente en 1880.

El conflicto entre socialistas y anarquistas en el seno de la I Internacional es uno de los elementos más estudiados en la historia del movimiento obrero. No hay que excluir, de entrada, algunos elementos incluso de tipo personal: el temperamento libresco, meticuloso, de Marx encajaba mal con el espíritu homérico y aventurero de Bakunin. Incluso los estereotipos nacionales pudieron desempeñar un cierto papel: el alemán Marx despreciaba probablemente al ruso Bakunin, mientras que éste podía considerar a Marx como un perfecto representante de la arrogancia prusiana.

Pero los elementos clave eran estrictamente políticos. Los términos de la ruptura de 1872 se concentran, en definitiva, en dos puntos: el grado de autonomía de las diversas organizaciones nacionales frente a los organismos directivos de la AIT, y la naturaleza de la acción del movimiento obrero.

En el plano organizativo, los bakuninistas defendían la independencia de cada una de las organizaciones integrantes de la AIT (que, por otra parte, no tenían por qué coincidir necesariamente con el territorio de los grandes estados europeos), frente a las posiciones socialistas que, aunque formalmente reconocían sólo un papel coordinador y de difusión de información a los órganos directivos de la Internacional, en la práctica se inclinaban hacia un cierto dirigismo. Formalmente, la ruptura de 1872 se produce por el rechazo por parte del Congreso de la moción presentada por la federación bakuninista del Jura, que proponía «la abolición del Consejo general [el máximo órgano de la AIT] y la supresión de toda autoridad en la Internacional».

Pero la cuestión capital era otra. ¿Cuál debía ser el objetivo de la acción del movimiento obrero? Para los marxistas la cuestión era muy clara: como rezaba el documento que habían conseguido hacer aprobar en el Congreso de Londres (1871):

> El proletariado no puede actuar como clase contra el poder colectivo de las clases poseedoras más que constituyéndose él mismo en un partido político diferente, opuesto a todos los antiguos partidos, formados por las clases poseedoras [...]. Esta constitución del proletariado en partido político es indispensable para asegurar el triunfo de la revolución social y su objetivo último: la abolición de las clases.

En otras palabras, se trata de la conocida posición marxista: el proletariado, para conseguir sus objetivos revolucionarios, debe conquistar el poder político y trans-

formar la naturaleza del Estado, dando paso así a una etapa transitoria (la «dictadura del proletariado»).

Para Bakunin, en cambio, el Estado, y el poder político en general, es el primer enemigo a batir:

> ¿Qué es el Estado? Es la organización histórica de la autoridad y la tutela, ejercidas sobre la masa del pueblo en nombre de alguna religión, o de la presunta capacidad excepcional y privilegiada de una o varias clases propietarias, en detrimento de la gran masa de trabajadores cuyo trabajo obligatorio es explotado cruelmente por dichas clases.
>
> Un gobierno que no abuse de su poder, que no sea opresor, que sea imparcial y honrado y actúe solamente en interés de todas las clases [...] sería un círculo cuadrado, un ideal inalcanzable por ser contrario a la naturaleza humana. La naturaleza humana, la de cualquier hombre, es tal que, cuando tiene poder sobre los demás, los oprimirá invariablemente [...]. Tomen al revolucionario más radical y colóquenle en el trono de todas las Rusias, o denle el poder dictatorial con el que sueñan tantos de nuestros jóvenes revolucionarios, y en un año se habrá convertido en algo peor que el propio emperador.

Para Bakunin, la cuestión capital es la propia existencia del Estado y, más allá, de toda forma de organización política que se sobreponga a la libre acción de los individuos. Rechazo, pues, a toda forma de actuación política (mediante partidos, elecciones, acción parlamentaria, etc.); rechazo también de toda concepción «idealizada» de la naturaleza humana: como acabamos de ver, el poder significa, de modo inevitable, la dominación sobre los súbditos y la corrupción del gobernante. El Estado debe ser destruido, y no transformado, y en su lugar debe instaurarse un sistema de libres comunas federadas entre sí; reaparece así la vieja noción propuesta ya antes por Proudhon.

Para Bakunin, la cuestión de la clase revolucionaria no es relevante. En realidad, Bakunin parece pensar más en «el pueblo», en los campesinos o en los artesanos, antes que en la clase obrera industrial; del mismo modo, desconfía profundamente de los intelectuales, y se siente más cómodo en compañía de «hombres de acción». Se ha observado, por ejemplo, que la Alianza tuvo más éxito organizando sectores de artesanos altamente cualificados (como los relojeros del Jura), mientras que tuvo muy poca penetración entre los asalariados de la industria. Del mismo modo, el bakuninismo arraigó más en los países menos industrializados (como España, Italia o Francia), mientras que en cambio tuvo un éxito menor, o nulo, en Inglaterra, Bélgica o Alemania.

El otro dato significativo es que Bakunin no tiene una visión «democrática» del proceso revolucionario. Cree más en la acción y el papel de una elite revolucionaria; de ahí la tendencia a la acción clandestina, o la desconfianza respecto al debate de ideas.

Se ha discutido hasta qué punto las afirmaciones de Bakunin eran puramente instrumentales, sólo encaminadas a diferenciarse de Marx y los socialistas en la pugna por el poder en el seno de la AIT. Del mismo modo, se ha insistido a veces en que Bakunin no era precisamente un niño de coro en su actividad política, y que su habilidad conspirativa mostraba una vocación de poder difícilmente compatible con su ideario libertario.

Pero poco importa discutir la coherencia personal de Bakunin; ello en definitiva sería una cuestión puramente personal. Para lo que nos interesa, estos planteamientos no eran sólo las ideas de Bakunin, sino las de un amplio círculo de sus

seguidores y, más allá, las que más han contribuido a la definición de la tradición libertaria. Los planteamientos de Bakunin van a tener fuerte impacto en las corrientes anarquistas de fin de siglo, de modo singularmente intenso en Italia y España; en Rusia, los grupos nihilistas que preconizarán la acción terrorista a fin de siglo se inspirarán ampliamente en sus puntos de vista (como Netchaiev, a quien Dostoyevski retrató en *Los poseídos*).

El perfil humano de Bakunin contrasta fuertemente con el de otro nombre capital de la tradición anarquista, el también ruso Piotr Kropotkin (1842-1921); y lo mismo cabe decir en el plano de las ideas y de la perspectiva política. Kropotkin pertenecía a la más alta aristocracia rusa, estaba emparentado con la dinastía Romanoff y, de hecho, utilizó durante largas etapas de su vida el título de «príncipe». Como oficial del Ejército zarista, estuvo destinado durante largo tiempo en Siberia, en los confines orientales del imperio, donde llevó a cabo diversos estudios geográficos y naturalistas de mérito reconocido en la época.

Al poco tiempo abandonó el Ejército y se instaló en Suiza, donde se adhirió en 1872 a la Internacional, precisamente en el momento del debate entre socialistas y anarquistas. Kropotkin se incorporó a este último sector. Arrestado al volver a Rusia, escapó, iniciando un largo y dramático periplo por diversos países europeos, que acabaron en 1882, al ser detenido y juzgado. Regresó a su país natal tras la Revolución de 1917, de la que pronto se desanimó, aunque mantuvo hasta el fin de sus días una intensa correspondencia con Lenin y otros dirigentes bolcheviques, quienes, discrepando de los puntos de vista de Kropotkin, le profesaban un manifiesto respeto.

Como confiesa en su obra *La conquista del pan*, su experiencia como aristócrata y como oficial del ejército le habían familiarizado con la naturaleza humana y con fenómenos como la explotación económica o la organización burocrática, mientras que su estancia en Siberia le había puesto en contacto con el mundo de las realidades naturales. En este contexto, la lectura de la obra de Darwin le causó un profundo impacto, pues le llevó a formularse una cuestión clave: la evolución no tenía por qué detenerse con la aparición de la especie humana. ¿Cómo podría evolucionar la propia especie humana? ¿Cuáles podrían ser los factores que la hiciesen evolucionar?

A diferencia de otros escritores que intentaron extender la lógica del darwinismo al estudio de las sociedades, Kropotkin no se inspira en ideas como «selección natural» o «eliminación de los débiles», sino que sitúa en el principio de la cooperación, de la ayuda mutua, la clave para comprender el progreso humano. Los individuos interactúan recíprocamente, establecen acuerdos que les permiten cubrir sus necesidades y satisfacer sus intereses. Esta lógica se establece libremente, sin necesidad de que les sea impuesta autoritariamente, desde arriba. Sin estructuras de autoridad, el principio de cooperación se establece espontáneamente; Kropotkin se inspira en diversos ejemplos de la realidad europea de su tiempo (como la creación de mecanismos de coordinación entre las redes ferroviarias de los diversos países, o la creación de diversas organizaciones filantrópicas, como la Cruz Roja) para intentar ilustrar la virtualidad de este planteamiento.

Es más, para Kropotkin la cooperación y los acuerdos entre los concernidos es tanto más probable cuanto mayor sea el número de actores implicados: ello es un argumento adicional a favor de la supresión de toda autoridad política centralizada,

y a favor, en definitiva, de una lógica «de mercado», basada en la negociación y los acuerdos.

Para Kropotkin, esta lógica debe ser la que prevalezca en la creación de una nueva sociedad, poscapitalista. Esta sociedad (a la que él denomina *socialista*, aunque la terminología no es uniforme en todas sus obras) se basará en comunidades pequeñas, de carácter territorial, en las que no existirá la propiedad privada, y que se relacionarían entre sí sobre la base de libres acuerdos basados en el mutuo interés, en la lógica antes descrita.

Una última referencia debe hacerse, aunque forzosamente breve, a la más original de las concreciones reales del movimiento anarquista: el anarcosindicalismo. Ya hemos observado cómo un lugar común de los historiadores del movimiento obrero ha sido la observación de que sus mayores éxitos relativos se produjeron en zonas o entre sectores sociales relativamente «retrasados», donde el desarrollo del capitalismo industrial había sido más débil. Pero procesos de industrialización acelerada, que se acompañaban de la proletarización de sectores de las clases artesanales tradicionales, y del desplazamiento de grandes masas de campesinos a las ciudades, generaron en algunos países las condiciones y la necesidad de vincular las ideas motrices de la tradición anarquista y la organización sindical. En esta síntesis, la acción sindical se concibe no de modo tradicional, mediante una lógica de representación y negociación, sino mediante una actitud de movilización y de actuación directa de todos los implicados. La estrategia sindical, por otra parte, se acompañaba de un esfuerzo de pedagogía entre los trabajadores (las escuelas nocturnas eran uno de los elementos más característicos del modelo), así como de una constante agitación y difusión de las ideas libertarias.

La *acción directa* (que no significa la violencia o el terrorismo individual, aunque es claro que también hubieron acciones terroristas bajo la bandera anarquista) se transforma así en el principio básico de la acción, sindical: desconfianza ante todo proceso de delegación, prioridad a la acción, o caracterización en parte mítica del tema de la «huelga general» configuran un panorama que se encarnará en primer término en Francia, con la creación de la Confédération Générale du Travail, CGT, organización que ha subsistido hasta hoy como el primer sindicato francés (aunque sus connotaciones políticas han sido luego muy otras) y, poco después, en España, con la creación de la Confederación Nacional del Trabajo, CNT. La CNT fue, sin discusión, la primera organización sindical española a lo largo de los años veinte y treinta, y la más importante concreción organizativa de la estrategia anarcosindicalista. No procede examinar aquí cuál fue la evolución de la organización, ni el papel que desempeñó en el conjunto de la política española de la época; pero tal vez sea procedente recordar la importancia que tuvo en la política española su posición «anti-política», propugnadora de la abstención en las consultas electorales de su época.

Aunque el anarcosindicalismo, como tal, deja de ser un movimiento social relevante en el período de entreguerras (y, en España, a partir del fin de la Guerra Civil en 1939), algunos de sus rasgos reaparecieron a partir de los años sesenta en núcleos sindicalistas minoritarios en diversos países de Europa occidental. A diferencia de las grandes organizaciones sindicales de corte más tradicional, estos sectores rechazaban las prácticas sindicales habituales, así como las instituciones del neocorporativismo, a favor de la acción directa de organizaciones de base y

apelando a la espontaneidad de la acción de las asambleas de trabajadores. Aunque este tipo de movimientos no han cuajado en grandes organizaciones con carácter estable, han aparecido de modo frecuente en países como Francia o Italia, especialmente en períodos de fuerte conflictividad social.

IV. DESPUÉS DEL ANARQUISMO

Como se ha observado, es un lugar común que el anarquismo, en tanto que movimiento social y político relevante, desaparece con la Guerra Civil española. La Segunda Guerra Mundial representará una convulsión tremenda, que modificará de arriba abajo las sociedades occidentales; a su fin, la división en dos bloques políticos y económicos, y la situación de «guerra fría» entre ambos, polarizarán el mundo político e ideológico del movimiento obrero en dos grandes campos: partidarios y adversarios del comunismo. En este contexto político e ideológico, no quedaba espacio para una crítica radical del capitalismo que, a la vez, condenase la experiencia totalitaria de la Unión Soviética y del conjunto del bloque oriental.

Ello no ha significado, sin embargo, la completa extinción del movimiento. Cortado del grueso del movimiento obrero (salvo los mencionados episodios de un cierto reverdecimiento de las tradiciones anarcosindicalistas), los planteamientos libertarios han reaparecido con una cierta persistencia en círculos intelectuales radicales (como los que representaba la Internacional Situacionista, más o menos activa en Francia e Italia en la segunda mitad de los años cincuenta y primeros sesenta), y cobraron una cierta extensión en la revuelta de mayo de 1968 en Francia, y en los años radicales que siguieron. La simbología, el lenguaje, e incluso algunas de las siglas del movimiento libertario reaparecieron en algunos países occidentales, e incluso serían ampliamente adoptados por movimientos juveniles de corte radical, como el movimiento «punk» en sus inicios (una de cuyas muestras musicales más influyentes llevaba por título *Anarchy in the UK*) o, más recientemente, algunas expresiones del movimiento *okupa* en nuestro país.

En un sentido inesperado, la referencia libertaria fue incorporada desde los años setenta por sectores de la derecha política e intelectual. La expresión «anarcocapitalista», que hubiese escandalizado por un igual a los anarquistas y a los capitalistas del siglo XIX, ha sido reivindicada por algunos analistas y filósofos que, desde la crítica al intervencionismo estatal en la economía, han reclamado un «estado mínimo», han combatido el keynesianismo y han apoyado políticas económicas mal llamadas «neoliberales». Este movimiento ha tenido amplio eco en Francia, pero tal vez su mejor expresión teórica sea el trabajo del americano Robert Nozick, cuya principal obra lleva el expresivo título de *Anarquía, Estado y Utopía.* Aunque ya hemos visto cómo los planteamientos de algunos exponentes clásicos del movimiento, como Kropotkin, quedaban muy cerca de la visión estrictamente liberal del mercado y del equilibrio por concurrencia, obviamente el sentido de los planteamientos «anarcocapitalistas» se aleja sustancialmente de la tradición anarquista, por lo que no procede extenderse en este punto.

BIBLIOGRAFÍA

Como el propio movimiento, la bibliografía sobre el anarquismo es muy extensa, muy variada y es difícil dar con una obra de referencia básica. Por el carácter poco teorizador de su construcción, y por la abundancia de escritos de carácter ocasional, son útiles diversas antologías de textos, como:

HOROWITZ, I. L. (comp.), *Los anarquistas*, Alianza Ed., Madrid, 1975-1977, 2 vols.
GUÉRIN, D., *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Maspéro, París, 1972-73, 4 vols.

Algunos textos de sus principales exponentes están recogidos en ediciones al alcance del lector español. Entre otros muchos, hay que mencionar:

BAKUNIN, M., *Obras completas*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1977-1979, 3 vols.
— (1978): *Escritos de filosofía política*, Alianza Ed., Madrid.
KROPOTKIN, P. (1976): *La conquista del pan*, Ediciones 29, Barcelona.
— (1989): *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*, Ed. Madre Tierra, Móstoles.
MALATESTA, E. (1975): *Socialismo y anarquía*, Ayuso, Madrid.
PROUDHON, P.-J. (1977): *El principio federativo*, Editora Nacional, Madrid.
— (1983): *¿Qué es la propiedad?*, Orbis, Barcelona.

Ya hemos mencionado que el anarquismo español no tuvo exponentes intelectuales de peso comparable a la importancia real que tuvo el movimiento en nuestro país. Sin embargo, algunos nombres son de mención inexcusable:

LORENZO, A. (1974): *El proletariado militante*, Alianza Editorial, Madrid.
MELLA, R. (1978): *Ideario*, Producciones Editoriales, Barcelona.
MONTSENY, F. (1979): *Escritos políticos*, Centro de Estudios de Historia Contemporánea, Barcelona.
URALES, F. (1988): *Pensamiento y estética anarquista. Análisis y documentación*, Anthropos, Barcelona.

Aunque no se pueda hacer en una obra del presente tipo una presentación completa de la bibliografía sobre el movimiento anarquista, es indispensable referirse a algunos estudios, tanto por la gran abundancia de la bibliografía especializada, como por la propia naturaleza de la tradición libertaria, caracterizada más por sus características de movimiento real que de elaboración doctrinal. Algunas referencias orientativas, de entre las más accesibles en nuestro mercado editorial, pueden ser las siguientes:

ÁLVAREZ JUNCO, J. (1991): *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Siglo Veintiuno de España, Madrid.
ARVON, H. (1981): *El anarquismo en el siglo* XX, Taurus, Madrid.
ELORZA, A. (1973): *La Utopía anarquista bajo la segunda República*, Ayuso, Madrid.
JOLL, J. (1968): *Los anarquistas*, Grijalbo, Barcelona.
NETTLAU, M. (1977): *La anarquía a través de los tiempos*, Júcar, Madrid.
WOODCOCK, G. (1979): *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios*, Ariel, Barcelona.

Finalmente, quien quiera aproximarse a los planteamientos «anarcocapitalistas» debe referirse al texto citado de:

NOZICK, R. (1990): *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.

CAPÍTULO VI

COMUNISMO

ANTONIO ELORZA

SUMARIO: I. *La matriz soviética*. 1. Lenin. 2. Stalin. 3. Trotski. 4. La reforma imposible.—II. *Los otros comunismos*. 1. El maoísmo. 2. Internacionalismo y antiimperialismo. 3. Comunismo y democracia.

I. LA MATRIZ SOVIÉTICA

> Nosotros, después de todo, en medio de la masa del pueblo, somos como una gota en el mar, y sólo podemos gobernar si sabemos expresar con acierto lo que el pueblo piensa. Sin esto, ni el Partido Comunista conducirá al proletariado, ni el proletariado conducirá a las masas, y toda la máquina se desmoronará.
>
> [LENIN, informe al XI Congreso del PC(b), 27-III-1922]

1. LENIN

En cuanto movimiento político dotado de una ideología propia, el comunismo tiene en el siglo XX un acta de nacimiento bien precisa. Es el 8 de marzo de 1918, cuando ante el VII Congreso del partido bolchevique Lenin presenta la propuesta de revisión del programa y cambio el nombre del partido. La conquista del poder por el proletariado en Rusia hacía obsoleta la denominación de «socialdemócrata». Con la disolución de la Asamblea Constituyente y el inicio del terror, quedaba cortado el vínculo con la Segunda Internacional. «Al crear los obreros su propio Estado, el viejo concepto de democracia —de democracia burguesa— ha quedado superado en el proceso de desarrollo de nuestra revolución»[1]. Sumido ya en la utopía, Lenin opina que ha surgido una democracia como no ha existido otra, salvo en la Comuna de París. Los trabajadores han tomado en sus manos la administración estatal y, en consecuencia, «desaparece el aparato especial de administración». Ha comenzado a funcionar la democracia proletaria y con ello se abre el proceso de desaparición progresiva del Estado. La democracia en su forma tradicional es definitivamente desechada. «El Poder

[1] V. I. LENIN, *Obras escogidas*, tomo 2, Moscú, 1960, p. 643.

soviético es un nuevo tipo de Estado sin burocracia, sin policía, sin ejército permanente, en el que la democracia burguesa es sustituida por una nueva democracia: la democracia que adelanta a primer plano a la vanguardia de las masas trabajadoras, convirtiéndolas en legislador, ejecutor y protector militar, y crea el aparato capaz de reeducar a las masas»[2].

Paralelamente, surge la necesidad de marcar claramente las fronteras respecto de la socialdemocracia, «hasta ahora un verdadero freno, un verdadero obstáculo para el movimiento obrero revolucionario». Y sobre todo, la puesta en marcha del socialismo significa la definición de un objetivo igualitario, con la aplicación del principio «De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades». «De ahí que el nombre de Partido Comunista sea el único acertado desde el punto de vista científico», concluye[3]. La socialdemocracia rusa había muerto, y desde el poder emergía sin solución de continuidad el comunismo.

En el mismo discurso, Lenin apuntaba a un tercer componente que distinguía a su partido: la violencia. La perspectiva de convertir la revolución rusa en una revolución europea se desarrollará a lo largo de una serie de guerras y confrontaciones, tanto internacionales como internas. «Los marxistas no hemos olvidado nunca que la violencia acompañará inevitablemente a la bancarrota del capitalismo en toda su amplitud y al nacimiento de la sociedad socialista»[4]. La práctica de represión brutal e implacable del aparato estatal dirigido por Lenin será la expresión más clara de ese principio, antes, durante y después de la guerra civil[5].

Cuando muera Lenin, las expresiones «leninismo» y «marxismo-leninismo» implicarán la sacralización del pensamiento de Lenin en el mundo soviético y, a fin de cuentas, su reducción a un dogma instrumentalizado para legitimar el poder de Stalin. Pero eso no significa que el cuerpo de doctrinas legado por Lenin deje de ser fundamental para la definición del comunismo soviético. Las mutaciones introducidas por él sobre el fondo ideológico de la Segunda Internacional —con Kautsky en primer plano—, la confrontación y la infiltración permanente en relación con el marco político ruso y las elaboraciones propias sobre temas capitales, como el partido, el Estado o el imperialismo, permiten situar a Lenin como clave teórica para la formación del comunismo en nuestro siglo, tanto en sus elementos ideológicos como en sus desarrollos institucionales.

En su polémica de 1918 con Kautsky, Lenin se reclama del origen estrictamente marxista de su concepción de la dictadura del proletariado, y en concreto de la fidelidad de sus reflexiones a la conocida fórmula expuesta por Marx en la *Crítica al programa de Gotha*:

> Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de transformación de aquélla en ésta. A lo cual corresponde un período de transición política, en que el Estado sólo podría consistir en la dictadura revolucionaria del proletariado[6].

---

[2] Ibíd., p. 649.
[3] Ibíd., p. 644.
[4] Ibíd., p. 648.
[5] Nicholas WERTH, «Un État contre son peuple. Violences, répressions, terreurs en Union Soviétique», en S. COURTOIS *et al.*, *Le livre noir du communisme*, París, 1997, pp. 64-93.
[6] Carlos MARX, *Crítica al programa de Gotha*, Madrid, 1971, p. 38.

Es la voluntad de efectuar una lectura revolucionaria de Marx, observable en el sistema de citas leniniano, que conduce a una interpretación de su obra según la cual la elaboración teórica consistiría en buscar la adaptación de las ideas de Marx y Engels a la realidad rusa para así estar en condiciones de abordar la revolución en este país. Esta afirmación es cierta, pero quizás habría que ir más allá, remitiendo a la incidencia del contexto ruso sobre la génesis de concepciones claves de Lenin sobre el Estado, la democracia o la necesidad del agente exterior (el partido) para la actuación revolucionaria del proletariado.

La realidad rusa no ofrece una sociedad civil cuyas relaciones de poder se traducen de un modo u otro en la configuración del sistema político, y donde la evolución de la segunda mitad del siglo XIX apunta a la democracia como fórmula política de la sociedad de masas. El Estado que tiene ante sí Lenin es una pura autocracia que en buena medida determina las relaciones sociales y no abre cauce alguno para el despliegue autónomo de los intereses ni para el reconocimiento de los derechos individuales. Resulta imposible percibir en su interior la articulación de equilibrios en que consiste la vida política europea a partir de la Revolución francesa, incluso en sus variantes oligárquicas. Sus rasgos son la *asiaticidad*, el despotismo y el atraso, de un lado, la prepotencia ilimitada o *samodurtsvo* de otro[7]. Lenin es consciente de la situación y presenta la perspectiva revolucionaria como una superación de la misma, pero queda apresado en sus conceptos y práctica política por ese ambiente en que los forja. Por el mismo motivo, como los populistas, menospreciará el papel de la democracia, vista como estadio superior al régimen zarista, pero solamente en cuanto marco desde el que realizar unas transformaciones y preparar el tránsito revolucionario al socialismo. Nunca como un fin en sí misma. En fin, la pasividad tradicional del pueblo ruso, incluida la clase obrera, se conjuga con la crítica del tradeunionismo para desconfiar de todo proceso que surgiera espontáneamente desde abajo. El proletariado debe recibir la conciencia revolucionaria desde un sujeto histórico incontaminado por los males del zarismo: el partido socialdemócrata.

En *¿Qué hacer?* (1902) el engarce de esos elementos da lugar a una primera síntesis coherente. Para empezar, el título del folleto supone ya una referencia explícita al populista Chernyshevski y muy pronto el objetivo de la socialdemocracia rusa es definido como «liberar a todo el pueblo del yugo de la autocracia»[8]. Las referencias al contraste con Alemania en el terreno de las garantías para la vida legal del partido, inexistentes en Rusia, explican la opción favorable a la clandestinidad, pero más allá de este punto la concepción de ese partido revolucionario como grupo cerrado de profesionales de la revolución, sometidos a una estricta disciplina, sin que exista libertad de crítica, nos llevan de nuevo a la tradición revolucionaria rusa. Sobre la misma se proyecta la teoría marxista, de acuerdo con los supuestos definidos por Engels, y por lo tanto en el marco del enfoque propio de Kautsky y la II Internacional. Pero de inmediato esa captación se ve modificada, en sus consecuencias políticas, pues el portador de la teoría es la *intelligentsia* colocada en el exterior de la clase obrera; son los «intelectuales socialistas revolucionarios» quienes han de inyectar literalmente en las organi-

[7] Claudio Sergio INGERFLOM, *Le citoyen impossible*, París, 1988, pp. 40-42.
[8] V. I. LENIN, *Obras completas*, t. V, Buenos Aires, 1969, p. 426.

zaciones de clase tales concepciones de las que se deriva por otra parte, más que una acción política, una acción militar. «Los obreros no pueden tener conciencia socialdemócrata, resume; ésta sólo puede ser introducida desde fuera», tal es el primer principio. «Sólo un partido dirigido por una teoría de vanguardia puede cumplir la misión de combatiente de vanguardia», añade una vez definida la meta de eliminar la autocracia.

El tema de la organización es central, pero no porque su simple existencia garantice el futuro éxito de la revolución, de acuerdo con la fórmula kautskiana de que no había que organizar la revolución, sino organizarse para la revolución. Siempre en las condiciones de Rusia, la forma de la organización ha de responder al esquema antes mencionado, tanto como a los requisitos que impone la necesidad de sobrevivir a la represión. La conclusión de Lenin es clara, y evoca más los antecedentes populistas que la pauta general de los partidos socialdemócratas europeos: un núcleo poco numeroso de dirigentes profesionalizados que desde la clandestinidad ejerce de vanguardia de las masas, según una proporción inversa entre ambos términos: «La centralización de las funciones más clandestinas por la organización de los revolucionarios no debilitará sino que enriquecerá la amplitud y el contenido de la actividad de una gran cantidad de otras organizaciones dirigidas al gran público y por consiguiente, lo menos reglamentadas y lo menos clandestinas posible»[9]. Aspirar a la democracia interna es imposible dadas las condiciones en que tiene lugar la lucha política en Rusia. Frente a la «democracia ficticia», anticipo en el partido de lo que luego será la democracia burguesa, están la solidaridad y la cohesión del núcleo revolucionario. Es el principio del «centralismo», de la prioridad necesaria del «burocratismo» sobre el «democratismo», cuyo contenido desarrolla en *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904), al que se sumará el principio electivo cuando el partido acceda a la vida legal («Sobre la reorganización del partido», de 1905).

A los intelectuales provistos de la teoría revolucionaria les corresponde ejecutar entonces la misma maniobra que expresara la consigna populista de «ir al pueblo» (también asumida en alguna ocasión por Lenin); sólo que ahora el cometido es doble, lo que refleja también el doble contexto a que venimos refiriéndonos. Ante todo, «ir hacia todas las clases de la población», es decir, agitar al conjunto de la sociedad rusa frente al zarismo, exponiendo «nuestros objetivos democráticos generales ante todo el pueblo», dada «la necesaria participación de todas las capas sociales en el derrocamiento de la autocracia»[10]. Algo importante que subraya aún más el influjo del contexto ruso: no hay que limitarse a «ir hacia los obreros», puesto que la teoría revolucionaria se sitúa en un terreno general, más allá de las formas concretas de la lucha de clases en el plano económico, en la esfera «de todas las clases y capas con el Estado y el gobierno». Sin la expresión gramsciana, el partido de vanguardia es en Lenin el intelectual colectivo, que mediante la organización rígida y disciplinada, convierte la acción espontánea e inútil de la clase dominada en actuación militar guiada por una conciencia revolucionaria. El comunismo soviético nunca abandonará este esquema, a pesar del coste que representa, en las cercanías de Bakunin, el menosprecio hacia la acción reformista, considerada como

[9] Ibíd., p. 519.
[10] Ibíd., p. 482.

un peligro siempre que no se adapte a la condición de medio a fin respecto de la meta última del movimiento.

Otro elemento clave que despunta en *¿Qué hacer?* es la ambivalencia en la relación entre el futuro partido comunista y la democracia. Resulta claro que bajo la autocracia zarista tiene pleno sentido la actuación del partido revolucionario, junto a otros grupos sociales, incluso al frente de ellos, por alcanzar la democracia. Pero ésta no reviste rasgo positivo alguno en el orden político; es un cuadro de la acción política en el cual existen «tareas» a resolver. Con la obtención de la libertad política, no desaparece el cometido de «denunciar», propio del partido revolucionario; simplemente tiene lugar un desplazamiento en los objetivos. La socialdemocracia debe insertarse en el frente democrático para acabar con la autocracia; una vez logrado esto, su papel histórico consiste en desencadenar la revolución socialista.

Éste es el tema central de *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, redactado en los meses centrales de 1905 y capital para entender la peculiar actitud que observarán los partidos comunistas de cara a la democracia política. El *leitmotiv* de la obra es la conjugación entre dos propuestas aparentemente enfrentadas: 1) la necesaria participación del proletariado en el proceso político —mejor si es revolucionario— que desemboca en la democracia, y 2) la exigencia de no detenerse en este objetivo transitorio, sino de buscar inmediatamente su superación en pos de la revolución socialista. De manera que los socialdemócratas (léase también los comunistas) deberán ser los más demócratas, ponerse al frente de la lucha contra la autocracia, hasta alcanzar la fase democrática de la revolución —concepción estadiológica— y los más consecuentes partidarios de la destrucción de la democracia, revolución mediante, una vez alcanzada. «El proletariado nada tiene que perder, excepto sus cadenas —escribe Lenin, citando a los padres fundadores— y, con la ayuda de la democracia, todo un mundo por ganar»[11]. Ahora bien, la participación en la revolución democrático-burguesa no equivale a diluirse en la misma. Ni a asumir «la fraseología democrática». Al contrario, es entonces cuando pasa a primer plano la lucha de clases entre burguesía y proletariado, por lo cual el segundo debe imprimir su sello a la fase democrática, superando el propio objetivo de la democracia burguesa y formulando la consigna de «la dictadura democrática revolucionaria del proletariado y del campesinado». Lenin plantea que el contenido de todo régimen político es la opresión de una clase por otra, transfiriendo a esta esfera su valoración del Estado zarista y el menosprecio heredado del populismo de la democracia como tal. Se trata de trascender el contenido de la democracia burguesa sirviéndose de ella misma e imponiendo el proceso que lleva a la revolución socialista. Un proceso ininterrumpido en cuyo interior se desvanece cualquier valor que quisiera atribuírsele a la democracia: «El proletariado debe llevar a término la revolución democrática atrayéndose a las masas del campesinado para aplastar por la fuerza la resistencia de la autocracia y contrarrestar la inestabilidad de la burguesía»[12]. Tal es la fórmula.

Su vigencia puede apreciarse en las Tesis de Abril, de 1917, donde Lenin disipa cualquier duda acerca de la actitud bolchevique frente a una eventual democracia poszarista. La fase democrática es algo tan fugaz que está llamada a ser inme-

---

[11] V. I. LENIN, *Obras completas*, t. IX, p. 47.
[12] Ibíd., p. 96.

diatamente sustituida por la revolución socialista. «La peculiaridad del momento actual en Rusia —declara— consiste en el *paso* de la primera etapa de la revolución, que ha dado el Poder a la burguesía por carecer el proletariado del grado de conciencia y de organización, a *su segunda* etapa, que debe poner el Poder en manos del proletariado y de las capas pobres del campesinado»[13]. Lenin reconoce la amplitud del marco de libertad que ha hecho posible la Revolución de febrero —«Rusia es hoy el más libre de los países beligerantes», admite—, pero eso no propicia apoyo alguno al gobierno provisional, sino por el contrario acentúa la exigencia de atacarle por todos los medios, sirviéndose sobre todo del instrumento de los soviets, para impedir el establecimiento de una república parlamentaria, que consideraría como un retroceso. Claro que era difícil proponer como meta una nueva dictadura sin más, pues de eso se trataba. De aquí que el objetivo apuntado sea la reivindicación del Estado-Comuna, supuestamente apoyado en la experiencia parisina de 1871.

De ahí la necesidad del salto a la utopía que supone, en vísperas del golpe de octubre, *El Estado y la revolución*. Lenin ha de resolver la cuadratura del círculo representada por el contraste entre su inequívoca opción política, la dictadura del proletariado, y el objetivo tantas veces declarado de derribar la autocracia en Rusia. Para que las piezas encajen recuerda que todo régimen político es una forma de opresión de clase: «Nosotros somos partidarios de la república democrática, como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo pero no tenemos ningún derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino del pueblo, incluso bajo la república burguesa democrática»[14]. «Democracia para una minoría insignificante, democracia para los ricos: ésta es la democracia de la sociedad capitalista»[15]. Lenin busca apoyo en las citas de Marx y de Engels para justificar su postura de que la esencia de todo Estado, a la manera de la *gosudarstvo* zarista, reside en la fuerza de represión que ejerce sobre la clase oprimida. No cabe, pues, reivindicar la democracia burguesa, pero se ve obligado a contrarrestar su imagen positiva por contraposición con la autocracia de Nicolás II. De ahí el salto a lo que llamaríamos una utopía instrumental, cuyos mimbres son las citas de los fundadores, la mitificación de una Comuna de París monolítica que tiene poco que ver con la realidad y con la propia descripción de Marx, y la visión engelsiana de la desaparición progresiva del Estado. Sobre lo que son en realidad los Estados europeos de la época, Lenin se limita a emitir valoraciones de carácter general, dentro de una construcción idealista que a partir de los textos de Marx y Engels define la dictadura del proletariado como un régimen de máxima libertad para los trabajadores y de opresión para las antiguas clases dominantes. Solamente esto último tendrá una traducción política en el nuevo orden surgido de la revolución; la idea de la democracia proletaria es un simple agente de legitimación ideológica, igual que el desenlace utópico previsto:

> [...] en la sociedad capitalista tenemos una democracia amputada, mezquina, falsa, una democracia solamente para los ricos, para la minoría. La dictadura del proletariado, el período de transición al comunismo, aportará por vez primera la democracia para el

[13] V. I. LENIN, *Obras escogidas*, t. 2, p. 36.
[14] Ibíd., p. 311.
[15] Ibíd., p. 366.

> pueblo, para la mayoría, a la par con la necesaria represión de la minoría, de los explotadores. Sólo el comunismo puede proporcionar una democracia verdaderamente completa; y cuanto más completa sea antes dejará de ser necesaria y se extinguirá por sí misma[16].

La idea de una transformación cualitativa del Estado, en la dirección de una democracia proletaria, es usual en los escritos que preceden a la insurrección de Octubre. Así, en el folleto *¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder?*, publicado tras los acontecimientos, Lenin insiste en que el proletariado no puede limitarse a la conquista del Estado, sino que debe transformarlo, en la línea que encarnan los soviets, despojándolo de sus aspectos opresivos (salvo para las clases dominantes, claro es). De hecho sería una democracia —proletaria— directa, sin división de poderes, con miembros revocables en todo momento, al modo de los soviets, y con un proceso inmediato de aprendizaje en la administración para los trabajadores. «Este recurso maravilloso es la incorporación de los trabajadores, de los pobres, al trabajo cotidiano de dirección del Estado»[17].

El cuento de hadas no se hizo realidad; la represión, sí. Lenin definió entonces la dictadura del proletariado como «la organización de la vanguardia de los oprimidos en clase dominante para aplastar a los opresores». La idea del ejercicio del poder como aplastamiento del adversario, según la práctica zarista, no le abandonará en lo sucesivo, al mismo tiempo que se intensifica la descalificación de la democracia, a partir de la disolución de la Asamblea Constituyente, según muestra *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918). Si la democracia no se subordinaba a la revolución, tenía que ser inmediatamente suprimida. O reducida a una máscara sin contenido por el control ejercido desde el partido bolchevique, como ocurrirá en el caso de los soviets, siempre esgrimidos como supuesta aportación original de la revolución al planteamiento de un nuevo tipo de democracia y de Estado. Todo régimen político se define por su contenido de clase: la «democracia pura» es únicamente un instrumento político para la dominación de la burguesía y un engaño para los trabajadores. Reivindicarla equivale a alinearse en el campo de la contrarrevolución.

Cuando en 1919 Lenin ponga en marcha la Internacional Comunista como instrumento para lanzar el proceso revolucionario mundial, la democracia se convierte en el principal oponente teórico. En su primer Congreso, las «Tesis sobre la democracia» acentúan la condena de la «democracia pura», forma de gobierno en que se reprime implacablemente a los revolucionarios. Sólo cabe la opción entre las dictaduras, la del proletariado o la de la burguesía. «Todo sueño en una tercera solución es un reaccionario gimoteo de pequeño burgués»[18]. La «verdadera democracia» es la soviética, siendo su cometido «el aplastamiento por la violencia de la resistencia que ofrecen los explotadores». En el mismo año 1919, la conferencia pronunciada en la Universidad Sverdlov acerca del Estado describe éste como «una máquina para mantener el dominio de una clase sobre otra»[19]. No es un pensamiento rico en matices. Menos aún en la nota que contiene en el mismo año el esbozo de un folleto sobre el tema favorito, *La dictadura del proletariado*: «El

---

[16] Ibíd., p. 367.
[17] Ibíd., p. 436.
[18] V. I. LENIN, *Obras escogidas*, t. 3, p. 153.
[19] Ibíd., p. 268.

Estado solamente = *arma* del proletariado en su lucha de clase. Un tipo especial de *garrote, rien de plus!*»[20].

A partir de una concepción militarizada del conflicto social y político, el desfase entre la utopía de la democracia proletaria y esa asignación al Estado de una función exclusivamente represiva se cubre de un único modo posible, mediante el ejercicio del terror. Tiene lugar «un encarnizamiento especial de la lucha de clases» y la tarea fundamental de la dictadura del proletariado dista de ser constructiva, consiste en «el aplastamiento de la resistencia de los explotadores». De la burguesía, sólo se librarán los especialistas, forzados a servir al proletariado. Los bolcheviques seguirían el patrón marcado por los jacobinos en la Revolución francesa, pero evitando sus debilidades ante el adversario. Así, el terror, reflejado en castigos y en ejecuciones sin juicio alguno, habría de recaer sobre *blancos*, acaparadores, parásitos y quienes vulnerasen las disposiciones del poder soviético. Alcanzará también a otros partidos obreros, como mencheviques y socialistas revolucionarios, sirviéndose de la prisión, las ejecuciones y las expulsiones forzosas del país. «Purificaremos a Rusia por mucho tiempo», escribía en 1922 a Stalin[21].

El planteamiento global no ofrecía fisuras. Una vez ocupado el poder en Rusia, y bajo la apariencia soviética, el Partido Comunista, constituido en vanguardia de la transformación revolucionaria, ejercía en régimen de monopolio la dictadura del proletariado, un régimen de terror orientado a la expropiación de las antiguas clases dominantes y a su represión implacable. El proceso revolucionario no se detenía aquí, incluyendo necesariamente la perspectiva de una expansión comunista a escala mundial, cuyo instrumento sería la Internacional Comunista, convertida en el partido mundial de la revolución. La revolución mundial, iniciada en un país atrasado como Rusia, requería la puesta en marcha de la revolución en los países industrializados, con el concurso de los coloniales de Oriente, sometidos a una forma de explotación que les hacía más sensible a la nueva propaganda. Pero era preciso reconocer que los proletariados nacionales en casi ningún lugar se hallaban maduros para acometer dicha tarea; de ahí la necesidad de «cohesionar los partidos comunistas», ahormándolos de acuerdo con el molde bolchevique.

En 1920, a pesar de las dificultades enormes que subsisten tras la victoria en la guerra civil, Lenin proclama el carácter ejemplar de la experiencia soviética en *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*, al hacer de Rusia «país modelo» para una revolución que inevitablemente desembocará en «la república soviética universal». Frente a los neófitos que querían quemar etapas, Lenin propone los medios infalibles para el triunfo: una centralización «incondicional», la disciplina más severa y de nuevo la adaptación de la fórmula populista, «ir a las masas», jugando con toda posibilidad o alianza con tal de acercarse al triunfo en lo que ya no es lucha sino guerra de clases para eliminar definitivamente la burguesía, el parlamentarismo y la democracia.

El protagonismo del partido único, convertido ahora en partido-Estado, se remite al planteamiento inicialmente expresado en *¿Qué hacer?*, tal y como lo define en 1920:

---

[20] V. I. LENIN, *Obras completas*, Madrid, 1978, t. 33, p. 76.

[21] Cit. por Dmitri VOLKOGÓNOV, *El verdadero Lenin*, Madrid, 1996, p. 198.

> [...] toda la Constitución jurídica y efectiva de la República Soviética está estructurada a base de que el Partido lo corrige, designa y hace todo según un mismo principio, a fin de que los elementos comunistas ligados con el proletariado puedan inculcar a este proletariado su espíritu, someterlo a su influencia, librarlo del engaño burgués, que hace tanto procuramos desterrar[22].

El correlato económico de la dictadura del proletariado, en la fase de la transición a la sociedad comunista —una vez expresada la preferencia en 1918 por el capitalismo de Estado—, consiste en la estatización del sistema económico, eliminando radicalmente la propiedad privada y el pequeño comercio para así destruir definitivamente el capitalismo (cabría añadir, para completar el cuadro, las requisas forzosas de la producción agrícola, pero éstas pertenecen a las exigencias prácticas, no teorizables salvo en forma de necesidad de la represión contra los «saboteadores»):

> El sistema económico de Rusia en la época de la dictadura del proletariado representa la lucha del trabajo unido sobre principios comunistas en la escala de un inmenso Estado y que da sus primeros pasos, contra la pequeña producción mercantil y contra el capitalismo que aún subsiste, y contra el que vuelve a surgir sobre la base de la pequeña producción mercantil.
>
> En Rusia se ha unificado el trabajo sobre bases comunistas por cuanto, en primer lugar, fue abolida la propiedad privada de los medios de producción, y en segundo lugar, el poder estatal proletario organiza, en el plano nacional, la gran producción en tierras pertenecientes al Estado y en empresas estatales, distribuye la fuerza de trabajo entre las distintas ramas de la economía, y las diversas empresas, y distribuye entre los trabajadores grandes cantidades de artículos de consumo pertenecientes al Estado[23].

Formalmente, no hay contradicciones internas en el Estado comunista cerrado, tal y como es definido por Lenin en la etapa del comunismo de guerra. El único inconveniente era que en la práctica únicamente cumplía sus fines en cuanto al mantenimiento de los bolcheviques en el poder. El resto era una sucesión de desastres, tanto en el hundimiento de la producción industrial, como en la hambruna generalizada, por no hablar del ensueño de configurar un nuevo tipo de Estado que inmediatamente pusiera en marcha los mecanismos para la propia extinción. Una vez en el poder, el alcance de la utopía quedaba restringido a la conservación de este último, y eso merced a niveles inimaginables de vigilancia y coerción. De ahí la revisión que Lenin inicia en 1920, comenzando por la restauración de relaciones de producción mercantiles en la economía, para desembocar en sus últimos escritos, cargados de frustración y amargura, hasta el famoso *Testamento*. Conviene advertir, en todo caso, que ese tránsito a la autocrítica en modo alguno modifica sus concepciones políticas fundamentales, relativas a la dictadura del proletariado, el papel de vanguardia que corresponde al partido o la pertinencia de la represión. En marzo de 1922, la carta a Molotov sobre la necesaria persecución de la Iglesia ortodoxa no deja espacio para la duda: «Cuantos más representantes del clero reaccionario y de la burguesía reaccionaria que consigamos ejecutar por esta causa, mejor; debemos darles ahora a esa gente una lección, de modo que no se atrevan siquiera a pensar

---

[22] V. I. LENIN, *Obras escogidas*, t. 3, p. 504.
[23] V. I. LENIN, *Obras completas*, t. 33, p. 87.

en una resistencia en varias décadas»[24]. De un lado está la NEP; de otro, la persecución de disidentes de izquierda y de miembros del clero, el aplastamiento de Kronstadt y la prohibición de las fracciones dentro del partido. Así las cosas, todo quedaría en la expresión de los estrangulamientos y fracasos que afectaban a su propio modelo de edificación del comunismo.

El aspecto más novedoso consiste en la redefinición de las relaciones entre partido y sociedad, sin que el primero renuncie al monopolio del poder en el Estado. Es la idea del partido que funde su actuación con la vida de la sociedad, tema sobre el que insiste en ese mismo mes de marzo en que proponía el exterminio del clero ortodoxo. Son palabras contenidas en el informe político presentado al XI Congreso del PC (b):

> Nosotros poseemos el poder estatal, poseemos numerosos medios económicos, si vencemos al capitalismo y creamos la alianza con la economía campesina, seremos una fuerza absolutamente invencible. Entonces la construcción del socialismo no será la obra de una gota de agua en el océano, gota que se llama el Partido Comunista, sino la obra de todas las masas trabajadoras.

El espejismo de la democracia proletaria reaparece al consolidarse el poder comunista después de la guerra civil. La imagen no es ya la de un partido que dirige con mano de hierro la acción del proletariado en una lucha sin cuartel: «Construir la sociedad comunista sólo con los brazos de los comunistas es una idea pueril, completamente pueril. Los comunistas son una gota de agua en el mar, una gota en el mar del pueblo»[25]. Si no mantienen ese vínculo, articulando sus ideas con las de la sociedad, su destino histórico no es otro que el fracaso.

En sus últimos años, Lenin acomete la difícil tarea de buscar remedio a los males creados por el comunismo de guerra, insistiendo una y otra vez en la necesidad de rehacer los vínculos, más allá de la coerción, entre el Estado y la sociedad, entre el partido y el proletariado, entre éste y el campesinado que sufriera el régimen de las requisas forzosas. La visión crítica de Lenin llega hasta el punto de poner en boca de un campesino imaginario una justificación de la superioridad de la economía capitalista sobre el socialismo precario e ineficaz que hasta entonces ha conocido: «Los capitalistas, a pesar de todo, sabían abastecer. Y vosotros, ¿sabéis? No, vosotros no sabéis». «Si no sabes administrar la economía, largo de aquí», le espeta finalmente el campesino ruso al bolchevique[26]. La rectificación consiste en el intento de construir el socialismo con el campesinado, incluidos los pequeños propietarios, eliminando la tentación de quemar etapas: «[...] y aunque este paso sea cien veces más lento —concluye Lenin— será, en cambio, un millón de veces más firme y seguro».

Era una nueva visión estratégica de la revolución, en el plano socioeconómico. Cabe evocar aquí la entrevista que relata en su libro *El poder y la elite soviética* el menchevique Nikolaievski, en 1936, con Bujarin, entonces fiel lugarteniente de Lenin en cuanto a la redefinición de las relaciones con el campesinado. Lenin habría tenido el propósito de redactar cuatro o cinco artículos en la línea de «Sobre

[24] Richard PIPES, ed., *The Unknown Lenin*, Yale Un., 1996, p. 154.
[25] V. I. LENIN, *Obras escogidas*, t. 3, p. 719.
[26] Ibíd., pp. 704 y 720.

la cooperación», y al no haberlo podido hacer por la enfermedad, Bujarin escribió el folleto *El camino del socialismo y el bloque obrero y campesino* (1925), insistiendo en la primacía del convencimiento sobre la coacción, sobre la base de las últimas conversaciones entre ambos. De acuerdo con la interpretación de Moshe Lewin, el último Lenin probablemente concebía la transición al comunismo como «una larga serie de transformaciones graduales en el marco de una economía ampliamente socializada»[27]. Los artículos postreros, del invierno de 1922-1923 recogen el alcance de esa nueva orientación, así como el sentimiento de haber fracasado en temas centrales, como la creación de una nueva cultura o la transformación del Estado. Las afirmaciones contenidas en el artículo titulado «Más vale poco y bueno» anuncian un cambio que nunca llegará a concretarse más allá de la NEP:

> [...] los cinco primeros años nos han llenado la cabeza de no poca desconfianza y escepticismo. Nosotros, sin quererlo, estamos inclinados a dejarnos influir por esta desconfianza frente a aquellos que ligeramente hablan sin ton ni son, por ejemplo, de la cultura «proletaria»: para empezar, nos bastaría una verdadera cultura burguesa.
>
> [...] Pues bien, en lo que se refiere al problema del aparato estatal, debemos sacar ahora de la experiencia anterior la conclusión de que sería mejor ir más despacio.
>
> Nuestro aparato estatal se encuentra en un estado tan lamentable, por no decir tan detestable, que primero debemos reflexionar profundamente en la manera de luchar contra sus deficiencias, recordando que las raíces de éstas se hallan en el pasado, el cual, a pesar de haber sido subvertido, no ha desaparecido por completo [...].
>
> Es preciso entrar en razón a tiempo. Es preciso penetrarse de salvadora desconfianza con respecto a un movimiento de avance atropellado, con respecto a toda jactancia[28].

Le faltaba sólo escribir que el Estado soviético se había convertido en sucesor de la autocracia zarista, en cuando al modo de funcionamiento del aparato administrativo. La «salvadora desconfianza» del último Lenin, ya enfermo, se proyectaba también sobre sus eventuales sucesores, profetizando con acierto la confrontación entre Trotski y Stalin, así como el peligro del «poder ilimitado» concentrado en el segundo como secretario general del partido. Es sabido hasta qué punto Lenin enfermo reconoció su error al confundir su política sobre las nacionalidades con las del «maravilloso georgiano» y manifestó su indignación ante la brutalidad de su comportamiento, incompatible con las funciones de secretario general, de las cuales debía ser apartado (nota de 4 de enero de 1923). Pero el testamento de Lenin sólo se hizo público mucho más tarde. Y por otra parte, nada en estas anotaciones indica una rectificación del modelo político. El riesgo de escisión, piensa, quedaría conjurado con el incremento en el número de miembros del Comité central y una mayor presencia obrera en el mismo.

Lenin dejaba como legado una dictadura del partido comunista, encubierta bajo el rótulo de dictadura del proletariado, así como una economía socializada que poco a poco iba recuperándose de los desastres de la guerra y de la estatización de 1917-1920. Y un sistema de poder, con una excepcional capacidad represiva, pero no un sistema político. De modo que las distintas cuestiones sobre la adscripción personal del poder en el vértice del partido, y las propias líneas de evolución

---

[27] Moshe LEWIN, *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates*, Princeton, 1974, cap. IV.

[28] V. I. LENIN, *Obras escogidas*, t. 3, p. 801.

del sistema económico, quedaban pendientes, abiertas a una pluralidad de respuestas, siempre dentro de la aludida rigidez de una estructura de poder protagonizada por el vértice del partido. Por otra parte, éste no era un centro de elaboración política, sino una organización piramidal, fundida con el Estado a la hora de tomar las decisiones. Nada tiene de extraño que en la pugna por el poder se impusiera el mando indiscutible del personaje que controlaba la organización del partido vanguardia: el hasta entonces oscuro José Stalin.

2. Stalin

Las recientes investigaciones han acortado la distancia entre Lenin y Stalin, pero sin llegar a establecer entre ambos una continuidad absoluta. Es en el campo del terror donde las imágenes se han aproximado más. Pipes, Werth y Volkogonov nos entregan la imagen de un Lenin auténticamente sanguinario, dispuesto a aprovechar hasta el fondo la ejemplaridad del terror para que los bolcheviques se mantengan en el poder. La concepción militarizada de las relaciones políticas y la voluntad de repetir sin debilidad alguna la experiencia jacobina de la Revolución francesa están detrás de esa actitud, que llega hasta el propósito reiterado de exterminar al adversario. Stalin es hasta aquí un fiel leninista, sólo que añade sus propias aportaciones, introduciendo una obsesiva voluntad de persecución y vigilancia contra los «enemigos del pueblo» en el seno del propio movimiento comunista, quizás al modo que él experimentara durante la adolescencia en el seminario de Tbilissi. El relativo pluralismo interno es aplastado y los acontecimientos se aproximan a una reproducción en gran escala de los criterios de represión de Ivan el Terrible, por hechos o por meras sospechas, con una meta última consistente en servirse de esa persecución generalizada para hacer invulnerable el propio poder personal. Robert C. Tucker ha resumido esa conexión: Stalin aniquiló a la vieja guardia bolchevique en los años treinta siguiendo el ejemplo del exterminio de los boyardos por el zar Ivan[29].

Antes que esa dimensión exterminadora pasase a primer plano, Stalin no sólo contaba para imponerse con su presencia en el puesto clave de secretario general, que en el marco del centralismo democrático le otorgaba la posibilidad de poner en marcha el *flujo circular* de que habla Daniels, colocando a sus hombres de confianza en los puestos claves de la organización de modo que ésta, cuando es llamada a expresarse, respaldará inevitablemente las posiciones y el poder de su jefe[30]. Aportaba al mismo tiempo una salida conservadora y revolucionaria a la encrucijada en que se hallaba el proceso posrevolucionario al morir Lenin. La autocrítica expresada por éste en sus últimos escritos sugería una revisión en profundidad de aspectos capitales del sistema soviético: la gestión económica era ineficaz, el Estado reproducía los vicios de su antecedente zarista, fallaba la arti-

---

[29] En una conversación con el actor Nikolai Cherkasov, durante el rodaje de la película de Eisenstein, Stalin confesó esa estimación de Ivan el Terrible, a quien consideraba no obstante en exceso clemente por no haber exterminado totalmente a los boyardos, quizás por el remordimiento propio de una conciencia cristiana. Cit. en G. R. Urban, ed., *Stalinism. Its Impact on Russia and the World*, Aldershot, 1985, pp. 154-155.

[30] Robert V. Daniels, *The End of the Communist Revolution*, Londres-Nueva York, 1993, pp. 10-11.

culación del partido con la sociedad y en su vértice las cosas iban aún peor. En *Las lecciones de octubre* (1924), Trotski lanzaba una advertencia contra el «conservadurismo de organización» y proponía un relanzamiento internacional del proceso revolucionario, a partir de la bolchevización de los partidos de la Comintern: la revolución no puede detenerse hasta que se haya consumado el paso del poder a manos del movimiento comunista. Frente a tales preocupaciones y riesgos, Stalin proclamaba que la revolución estaba ya consolidada y que además era perfectamente realizable el socialismo en un solo país, preparando desde él la acción revolucionaria internacional. La duda y la inseguridad quedaban apartadas. La organización podía consagrarse a la utilización de su inmenso poder, con la seguridad además de que al hacerlo servía al proceso revolucionario.

Con su estilo habitual de predicador religioso que formula las preguntas para las respuestas previamente preparadas, Stalin condena a Trotski, en el prefacio a *El camino de Octubre* (1924), precisamente por su falta de confianza en la revolución:

> ¿Existen entre nosotros condiciones favorables, no sólo para desarrollar la organización de la economía socialista, sino también para ayudar por nuestra parte tanto a los obreros de la Europa occidental como a los pueblos oprimidos de Oriente? Sí, esas condiciones existen. ¿Cabe negar que ha dado comienzo entre nosotros un pujante ascenso en el dominio del trabajo? No, no puede negarse.
>
> [...] Primero, el camarada Trotski no siente la potencia interior de nuestra revolución; segundo, no comprende la importancia inestimable del apoyo moral aportado a nuestra revolución por los obreros de Occidente y los campesinos de Oriente; tercero, no percibe el mal interior que corroe al imperialismo[31].

Era un didactismo, basado en aparentes evidencias y dirigido a provocar la descalificación del oponente. Stalin se reclamará siempre de Lenin, intentando demostrar la identidad entre sus planteamientos de fondo, pero la organización de los respectivos discursos tiene bien poco en común. Lenin exhibe habitualmente un discurso polémico muy agresivo que trata de sustentar en un análisis, con frecuencia cargado de citas, del tema objeto de debate. En cambio, el discurso de Stalin parte de unos postulados, de los que deduce unas conclusiones muy simples, a modo de evidencias con las que contrasta los planteamientos simplificados del adversario, reducido a pura negatividad y por consiguiente merecedor de una etiqueta envilecedora. A juicio de Stalin, Trotski no sólo no entiende nada de Lenin; su teoría de la revolución permanente es una simple variante del menchevismo. Es ya la organización del discurso de condena que veremos en los grandes procesos.

En suma, puede decirse que para Lenin la revolución es un proceso dinámico, desde su gestación a su despliegue ya en el poder, lo cual exige un constante esfuerzo de revisión crítica por parte de quienes la dirigen. Para Stalin, se trata de partir de lo ya alcanzado, y que no puede ser sometido a debate.

Esa simplificación autoritaria del análisis procede en Stalin del discurso religioso y para ser verdaderamente eficaz requiere una sanción también religiosa. La sacralización del personaje y de las ideas de Lenin, puesta en marcha desde años antes de su muerte, se convierte ahora en pieza esencial para hacer inconmovible

---

[31] Giuliano PROCACCI, ed., *Staline contre Trotsky*, París, 1965, p. 171.

el poder de su sucesor autodesignado[32]. La opción emblemática por embalsamar su cadáver enlazaba directamente con la tradición rusa de la incorruptibilidad de los grandes santos, como Sergio de Radonezh. Vale la pena recordar el título de la comisión encargada de preservar para siempre el cadáver: «Comisión para la inmortalización de la memoria de Lenin». La figura de Lenin figuró como auténtico icono en la procesión mortuoria y Stalin rubricó esta deriva hacia lo sagrado con el triple juramento de fidelidad en nombre del partido, pronunciado ante el Congreso de los soviets de la URSS con la entonación y la cadencia propias del ceremonial religioso. Para terminar, Stalin da nombre a la visita masiva de ciudadanos al mausoleo de Lenin: era «una peregrinación».

Y con la figura de Lenin, su ideario convertido en texto sagrado en el que hay siempre que buscar apoyo para las propias posiciones o para la descalificación del oponente. En abril de 1924, en sus conferencias pronunciadas en la Universidad Sverdlov, Stalin daba carta de naturaleza al nuevo protagonista de la teoría revolucionaria: el leninismo. No hay que partir de Marx, sino centrarse en la aportación coherente que Lenin realiza al «tesoro general del marxismo». En realidad, Stalin nada dice de entrada sobre su contenido; luego éste consistirá en una exposición esquemática de las principales ideas de Lenin. Se limita a plantear la evidencia de que corresponde a una etapa superior de desarrollo histórico en relación a Marx y a garantizar su indiscutible validez en cuanto teoría revolucionaria:

> El leninismo es el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria. O más exactamente: el leninismo es la teoría y la táctica de la revolución proletaria en general, la teoría y la práctica de la dictadura del proletariado en particular[33].

En este primer momento, Stalin se permitía aún especulaciones originales, tales como la visión del leninismo a modo de convergencia del impulso revolucionario ruso y el sentido práctico norteamericano. Sin embargo, muy pronto el «leninismo» pasa a ser la referencia legitimadora que permite la destrucción del otro a partir de la exhibición de las citas sagradas. Es lo que ensaya Zinoviev en su *Leninismo*, de fines de 1924, para excomulgar al «trotskismo» en cuanto seudomarxismo antibolchevique, sólo para encontrarse unos meses después con la misma medicina aplicada a él mismo por Stalin en *Las cuestiones del leninismo* (1926). El reproche final, extendido a Kamenev, era el mismo que dirigiera dos años antes a Trotski: carecer de confianza en la victoria del socialismo en la URSS. Lo que es, es lo que debe ser. Su supuesto era el mantenimiento de lo ya realizado y la confirmación del poder de una organización, el Partido, cuyos resortes de poder interno quedan en manos de Stalin. De hecho, es este control lo que otorga al secretario general el poder absoluto, desde el cual aspira a la infalibilidad que le otorgará el monopolio de interpretación del cuerpo de doctrina sagrada legado por Lenin.

Esta interpretación irá paulatinamente creciendo de importancia en relación a su referente: ya en 1931 V. V. Adoratsky, al prologar las obras de Lenin, hace notar que los criterios de Stalin constituyen la premisa para entender a aquél. A partir

---

[32] Nina TUMARKIN, *Lenin lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Harvard Un. Press, 1983, pp. 79 ss.
[33] J. STALIN, *Cuestiones del leninismo*, Moscú, 1947, p. 10.

de entonces, Lenin se convierte en el escabel sobre el cual se agiganta la estatura política de Stalin. Éste pasa a ser el sumo sacerdote del marxismo-leninismo. Siguiendo un proceso de mitificación imparable, Stalin pasa a serlo todo: «dirigente, maestro y amigo», tal y como se titula el cuadro de Grigori Shegal, en 1937, año de grandes purgas. Desde su posición de presidente Stalin atiende con gesto paternal a los trabajadores y les señala el camino a seguir. Detrás suyo, en una hornacina, la estatua de Lenin. El culto se generaliza y a su exaltación contribuyen antiguos opositores, como Radek o Bujarin, que pronto perderán la vida por decisión personal del «mejor alumno de Lenin». Cuando en el XVIII Congreso del partido bolchevique, en 1939, Stalin lanza su grito de triunfo en nombre del monolitismo del Partido, «habiendo aplastado a los enemigos del pueblo y limpiado de degenerados las organizaciones del Partido y de los Soviets», todos los asistentes saludan al único protagonista con un unánime «¡hurra al camarada Stalin!». Y así será hasta su muerte. Era la deificación de un hombre, forjada por él mismo, a partir de una palanca humana de apariencia tan gris como el control de la organización de un partido. El procedimiento hará escuela y en lo sucesivo, dentro de los partidos comunistas de tipo estaliniano, el personaje central será siempre el secretario general provisto del don de la infalibilidad. El comunismo soviético hacía su entrada en el reino de las religiones políticas.

La fórmula queda así definida: un líder, un partido, una línea general capaz de asegurar la victoria sobre el enemigo de clase y el avance hacia el socialismo. La construcción del socialismo es vista por Stalin como un proceso inexorable, y es precisamente este determinismo histórico el que confiere sentido al programa ideológico. Porque las garantías de confianza en lo realizado aportan una orientación conservadora, de seguridad para el Partido, pero precisamente porque ese proceso no va a detenerse y, bajo la dirección de Stalin, alcanzará el objetivo último. Stalin fija las raíces del comunismo en el poder, pero pronostica al mismo tiempo su avance. Es «el bosque que se mueve» de *Macbeth.* Ni la perspectiva izquierdista de Trotski, proponiendo el rápido paso a una revolución socialista internacional, ni la propuesta de estabilización de Bujarin en torno a la NEP, confiando en una consolidación de la *smyshka*, del vínculo entre obreros y campesinos en el marco seguro del socialismo en un solo país, mientras en una lenta maniobra envolvente del capitalismo se logra la alianza del proletariado industrial europeo con los movimientos campesinos de los pueblos colonizados. Su «leninismo», que llegaba a lanzar la consigna de «¡Enriqueceos!», no era tampoco el de Stalin, a pesar de la alianza táctica de 1925-1926[34]. Incluso tras la consolidación de la dictadura del partido, y de su liderazgo, Stalin se vinculaba a Lenin por su concepción del proceso social fundamentalmente dinámica, articulada en torno a un núcleo de conflictividad incesante, de lucha, que debe ser encauzada, en términos militares, hacia una resolución victoriosa. «La tarea primordial de la estrategia —escribía a principios de 1923— es determinar la dirección fundamental que debe seguir el movimiento de la clase obrera, la dirección en la que sea más ventajoso para el proletariado asestar al enemigo el golpe principal, a fin de lograr los objetivos planteados en el programa»[35].

---

[34] Ver Stephen F. COHEN, *Bujarin y la revolución bolchevique*, Madrid, 1976.
[35] J. STALIN, *Obras*, t. V, Moscú, 1953, p. 173.

El sentido de avance es fundamental. Lo justifica el determinismo histórico y también la confianza en la aludida infalibilidad del líder. Es también, llegado el caso, el único recurso, la huida hacia adelante para escapar a las dificultades que presenta la realidad. Por eso no podrá atenerse al marco de la NEP, prefiriendo lanzarse a una industrialización a ultranza y a una auténtica guerra a muerte contra el campesinado con la colectivización forzosa. Era la entrada en juego de un voluntarismo imprescindible para Stalin, como luego lo será en China para Mao, pues de otro modo la primacía de la gestión representaba un riesgo enorme para un liderazgo fundado sobre la excepcionalidad, del líder y de la circunstancia histórica. El consenso posrevolucionario, en medio de dificultades de todo género para la población, se apoyaba sobre la promesa de un cambio radical en el futuro. Stalin no dudó en atender esta exigencia. «Los campesinos son reacios al socialismo por su situación —advierte ya en 1926 Stalin al polemizar con Zinoviev—; pero tienen que adoptar, y forzosamente adoptarán, la trayectoria socialista»[36]. La NEP no fue sino un reagrupamiento de las fuerzas comunistas para reiniciar la ofensiva, añadía entonces.

Porque Stalin cree en el ferrocarril de la historia, pero su tren es un tren blindado. Acentuando incluso la perspectiva de Lenin, las relaciones políticas se mueven en un espacio de nuda confrontación y ésta reviste en todo tema esencial un carácter militar. A lo que habría que añadir que, de acuerdo con una concepción antropológica cargada de pesimismo, el tren sufrirá en el recorrido los ataques de todo tipo de asaltantes, tanto exteriores (los enemigos de clase) como internos (traidores a la revolución). El contenido dictatorial de la política se agudiza al concebir ésta como una guerra permanente, en el terreno de la lucha de clases y como una persecución de todo oponente real o imaginario. A partir de 1935, es el terror y es el *gulag* como núcleos de la acción de gobierno.

El recurso al vocabulario militar es constante en los textos políticos de Stalin. Es el enfoque apuntado por Lenin que ahora es llevado a sus últimas consecuencias. Toda forma de conflicto es comparable a una confrontación armada. Los problemas sociales reciben soluciones de carácter militar. El propio partido, según estudiara G. Procacci, va convirtiéndose en el ejército de la revolución, donde no caben debates ni deserciones. Estamos ante una prolongada guerra de clases, primero contra el zarismo y la burguesía rusos, luego contra las fuerzas homólogas que a nivel internacional se enfrentan al avance del socialismo. El Partido, con mayúscula, es el instrumento para lograr la victoria. «La misión del Partido —resume Stalin—, consiste en dominar todas las formas de lucha, combinarlas inteligentemente en el campo de batalla y agudizar con acierto la lucha en las formas que sean más adecuadas en la situación dada»[37].

La afirmación resulta capital para entender el pragmatismo staliniano, compatible con ese contenido bélico de la política. Tanto la acción parlamentaria como la insurreccional son formas de lucha lícitas o recusables, según las circunstancias. Stalin propone a los comunistas una libertad de juego total, en relación con los aliados, los adversarios o los sistemas políticos. Cabe defender el parlamentarismo para destruirlo a continuación, combatir una dictadura o aliarse con el dictador de

[36] *Cuestiones del leninismo*, p. 191.
[37] J. STALIN, *Obras*, t. V, p. 180.

manera transitoria. El comunismo, en su versión estaliniana, no será antidemocrático ni democrático, antifascista ni profascista. Su relativismo pragmático le autoriza para formar los frentes populares y para firmar el pacto con Hitler, siempre según la propia estimación de unas relaciones políticas cuyo contenido último es en todo momento la guerra. El otro sólo existe en tanto que instrumento de la propia acción o como enemigo. Nunca es un elemento sustancial para la definición de una política.

De ahí la absolutización que recae sobre el único sujeto que queda en pie en la esfera política: el Partido comunista. La sustitución de la dictadura del proletariado por la dictadura del partido es radical en el esquema estaliniano. La exigencia de la lucha revolucionaria excluye la perspectiva de una acción espontánea del proletariado; éste requiere una forma de organización que determine el sentido de su acción, el partido comunista que dentro de esa escenografía militar desempeña el papel de vanguardia del ejército obrero. Stalin se lo explica a H. G. Wells en la famosa entrevista de 1934, aun cuando invierta los papeles para lograr un mejor efecto ante el público occidental: «Si se quiere lograr un objetivo social importante, se precisa una fuerza central, un baluarte, una clase revolucionaria; como próximo paso, es necesario organizar el apoyo de esta fuerza central por parte de fuerzas auxiliares: en este caso, dicha fuerza auxiliar es el Partido, al cual están también afiliadas las mejores fuerzas de la inteligencia»[38]. Solamente la conquista del poder en 1917 altera su función. Hasta entonces, «era la palanca para el derrocamiento del capital en Rusia»; ahora es el encargado de construir el socialismo.

Para cumplir esa misión, ha de imperar la unidad del Partido. Unidad en sentido de monolitismo, de funcionamiento unánime de una organización piramidal regida por criterios de disciplina militar. En el partido de Stalin debe reinar la unanimidad propia de la *obshina*, de la comunidad campesina rusa. No sólo hay que aceptar las decisiones que llegan siempre desde arriba, sino renunciar a la expresión de las propias ideas. El centralismo democrático deviene centralismo burocrático, con la opacidad que caracterizara a la burocracia tradicional en Rusia. El órgano es la cámara de registro de las decisiones previamente adoptadas por el dirigente, quien funciona al margen de los marcos regulares de debate y decisión. Éstas se convierten en rituales de confirmación y la legalidad interna únicamente es evocada para proceder a la sanción de un disidente o de un inferior. De modo que el Partido es también un espacio en que tiene lugar la lucha, aquí con la finalidad de eliminar a quienes pongan en tela de juicio a la «línea general» o a sus creadores. A partir de 1934, según una fuente próxima a Beria nos cuenta de Stalin, para éste «es un enemigo del pueblo no sólo aquél que comete sabotaje, sino quien duda del acierto de la línea del partido». «Y hay muchos de éstos entre nosotros, concluía, y debemos liquidarles»[39]. Es así como en los grandes procesos, entre 1936 y 1938, el partido se convierte en el espacio privilegiado de aplicación del terror, para mostrar que incluso en el más alto protagonista de la historia de la humanidad tenía entrada el mal. De paso, claro es, Stalin se libraba de sus boyardos y eliminaba del sistema el último residuo de pluralismo. Al tipo de terror inventado por Lenin se sumaba ahora el reinado de la vigilancia y de la descon-

---

[38] J. STALIN, *Obras*, t. XV, p. 24.

[39] Cit. por Dmitri VOLKOGONOV, *Stalin. Triumph and Tragedy*, Londres, 1991, p. 279.

fianza, que quizás Stalin conociera en el seminario de Tbilissi, con el refuerzo de los períodos de represión a ultranza en que tan rica fue la historia del zarismo. Y, en fin, si la fractura alcanzaba al partido, con más razón lo hacía al militante, reducido a la condición de héroe pasivo si no quería ser también de modo inmediato carne de represión. Héroe, porque debía estar dispuesto a entregarlo todo por la causa revolucionaria, y pasivo porque debía confiar en que toda decisión estaba ya adoptada y convertida en consignas por una dirección infalible. Del mismo modo, llegado el caso, se convertirá alternativamente en víctima y verdugo.

El terror ejercido sobre la sociedad tenía como justificante la estimación de Stalin de que tras la conquista del poder tenía lugar una agudización de la lucha de clases. Como explica en 1933:

> Algunos camaradas comprendieron la tesis sobre la supresión de las clases, sobre la creación de la sociedad sin clases y sobre la extinción del Estado, como una justificación de la pereza y la placidez, como una justificación de la teoría contrarrevolucionaria de la extinción de la lucha de clases y de la debilitación del Poder estatal [...]. Son gente que degenera, o son hipócritas que deben ser expulsados de nuestro Partido. La supresión de la lucha de clases no se logra mediante la extinción de la lucha de clases, sino intensificándola[40].

El terror es aquí necesario para eliminar cualquier resistencia social a la presión del partido-Estado, cualesquiera que sean sus decisiones (ejemplo: la colectivización forzosa). A la eficacia se unirá la ejemplaridad, y por eso tiene sentido también desde esta perspectiva el terror contra el partido, que muestra a toda la sociedad que no es ella su única destinataria y que el régimen tiene un poder casi mágico para detectar a sus oponentes.

El Partido es el protagonista del proceso, y también en parte su víctima. La dualidad alcanza a todos los elementos del sistema estaliniano. El mejor ejemplo lo constituye el partido mundial de la revolución, la Internacional Comunista. Es el vehículo para que irradie la experiencia soviética, pero también el instrumento fiel de los intereses de la URSS en cuanto gran potencia, un fiel servidor de las exigencias de la política exterior. La causa es que, una vez admitido el principio del socialismo y convertida la URSS en la patria del socialismo, las exigencias derivadas de su defensa constituyen el primer objetivo para los comunistas de todo el mundo. Y como los partidos son efectivamente «secciones» de ese gran partido cuyo centro está en Moscu («la Casa»), no existe obstáculo para esa vocación centrípeta de la organización. Así, el emblema del internacionalismo soviético deviene apoyo sustancial de una política de Estado, configurando un paradójico internacionalismo nacionalista en vigor para el movimiento comunista hasta la muerte de Stalin.

El estalinismo fue, en consecuencia, el punto de reunión de unas posiciones ideológicas y de la práctica política puestos al servicio del poder ilimitado de Stalin. Algo justificado a su vez por ese determinismo histórico que hacía bajo su liderazgo inexorable la revolución comunista mundial, no mediante un proceso ininterrumpido, sino paso a paso, según marcará la explotación de la victoria en 1945. A pesar de los enormes costes, humanos y políticos, el balance aparecía como positivo al llegar su muerte, tanto en cuanto a las transformaciones econó-

---

[40] J. STALIN, *Cuestiones del leninismo*, cit., pp. 491-492.

micas de la URSS como a la expansión territorial del sistema. Incluso para sus adversarios, el comunismo soviético adquiría visos de eternidad, por contraste con la fragilidad de un mundo capitalista en retroceso. En su último ensayo, *Problemas económicos del socialismo en la URSS*, de 1952, Stalin lo constataba al felicitarse por el surgimiento de un segundo mercado mundial, «el unido y poderoso campo socialista» opuesto al del capitalismo, en declive progresivo. El futuro aparecía radiante, tal y como lo dibujaban los artistas oficiales del realismo socialista.

3. Trotski

A juicio de Lenin, Trotski era quizás el hombre más capaz del Comité central, pero pecaba de exceso de seguridad. No fue una estimación errónea teniendo en cuenta la imprevisión con que se enfrentó a sus rivales en la dirección del partido, los cuales cumplieron perfectamente su papel de colaboradores para que Stalin procediera a eliminarle. La oposición básica, entre «leninismo» y «trotskismo» había sido apuntada por Zinoviev desde fines de 1923, inaugurando una trayectoria de satanización que culminará con la supuesta equivalencia entre trotskismo y fascismo que proclama al unísono el coro de seguidores de Stalin en el tiempo de los grandes procesos, anunciando la necesidad de su asesinato.

En el cuadro de la evolución general del pensamiento comunista, la obra de Trotski presenta dos vertientes: una, de crítica en profundidad de los elementos degenerativos, en un primer momento sobre la concepción del partido en Lenin, más tarde sobre la deformación burocrática que suponía el estalinismo; la otra vertiente, la constructiva, tiene por núcleo la teoría de la revolución permanente y da lugar, más allá de los contenidos concretos, a un estilo de pensamiento propio del comunismo de izquierda.

Trotski desarrolla la crítica de la visión del partido leniniana en su folleto *Nuestras tareas políticas* (1904). Para empezar, el predominio absoluto de la centralización y del carácter conspirativo podían ponerse al servicio de cualquier objetivo, no necesariamente de la socialdemocracia. A continuación, al hacer a los militantes ejecutar tareas parcelarias, al modo de la división del trabajo en una fábrica, cada uno de ellos perdía inevitablemente toda relación con la política global del partido, quedando ésta reservada para una minoría que monopoliza el conocimiento y la decisión. No sería, pues, un partido, sino una manufactura socialdemócrata. La discusión interna es suprimida y la vida política es transferida de hecho a una instancia que está fuera, por encima de la organización. Su previsión de lo que sucedería con un funcionamiento semejante es un anticipo de lo que será efectivamente un partido comunista de la era estaliniana. Arriba, los dirigentes en su comité que

> toman las decisiones «y» realizan toda la política interna del Partido. Y bajo ellos se extiende el mundo de los «militantes parcelarios» que imprimen los llamamientos, recaudan el dinero, difunden los panfletos, sólo en la medida, evidentemente, en que el comité que *hace* la orientación es capaz de proporcionárselos[41].

---

[41] Léon Trotsky, *Nos tâches politiques*, París, 1970, p. 140.

Los militantes se convierten así en piezas y resortes de una máquina controlada desde arriba. Eso es lo que significa también la invocación leniniana de la inflexible «disciplina de partido». Lenin, bromea Trotski, maneja las tesis marxistas como si fueran artículos del Código Penal, dando forma a actas de acusación contra el crimen previamente designado (el desacuerdo con sus propuestas).

El resultado final del enfoque de Lenin es lo que Trotski denomina el «sustitucionismo político». Al sustraer toda vitalidad política a la organización, el partido reemplaza al proletariado, en cuyo nombre dice hablar, y la escala de las sustituciones se prolonga hasta culminar en una dictadura de tipo jacobino:

> En la política interna del Partido estos métodos conducen, como luego veremos, a la organización del Partido a *sustituirse* al Partido, al Comité central a la organización del Partido, y finalmente al dictador a sustituirse al Comité central; por otra parte, esto lleva a los comités a proporcionar «la orientación», y a cambiarla, en tanto que «el pueblo guarda silencio[42].

La primacía absoluta otorgada por Lenin al objetivo de una organización cerrada sobre sí misma desemboca necesariamente en la formación de un poder personal, de un dictador, en su seno. No caben, para Trotski, jacobinismo y socialdemocracia; se trata de elegir socialdemocracia o jacobinismo. El planteamiento de Lenin no llevaría a una preparación del proletariado para acceder al poder, sino a «la fabricación de un aparato de poder». El resultado no será la dictadura *del* proletariado, sino *sobre* el proletariado.

La problemática desaparece cuando a partir de 1917 Trotski forma parte del grupo dirigente bolchevique. Cuando escribe a su vez contra Kautsky un *Terrorismo y comunismo* (1920) la actuación del partido bolchevique resulta plenamente justificada, así como la represión y la disolución de la Asamblea Constituyente. Sus argumentos siguen de cerca a los de Lenin y la fractura entre partido y proletariado no hace su aparición. Todos los mitos están ahí: el poder de los soviets, la dictadura ejercida por el proletariado, el autogobierno de los obreros dentro de la «auto-administración soviética». Trotski suscribe el pronóstico de la futura desaparión del Estado, en cuanto «comuna de producción y consumo». Pero entre tanto la vía del socialismo pasa «por la tensión más alta de estatización», «la militarización del trabajo», «el gobierno más despiadado que pueda existir, un gobierno que abarca imperiosamente la vida de todos los ciudadanos»[43]. Por su dimensión totalitaria, Trotski no hubiera tenido razones para quejarse del régimen implantado por Stalin.

Es al iniciarse la lucha interna en 1923 cuando Trotski enlaza otra vez con las críticas iniciales sobre la sustitución del protagonismo del partido, ahora contra la sobreestimación del aparato dirigente, la burocracia y el «funcionarismo». En *Nuevo curso* (1923) reaparece la exigencia de que el partido, sin dejar de ser una organización centralizada, logre la subordinación de su propio aparato. «La democracia y el centralismo son las dos caras de la organización del partido», propone. Como en el folleto de 1904, Trotski censura a la burocracia porque ésta sofoca la iniciativa y bloquea la formación de los militantes. De nuevo nos encontramos ante el riesgo de que se imponga la ley de sustitución, con el aparato decidiendo sin

---

[42] Ibíd., p. 121.

[43] Léon TROTSKY, *Terrorisme et communisme*, París, 1963, p. 254.

contar con la organización y el conjunto de militantes del Partido. El «nuevo curso» que propone Trotski enlaza con las recomendaciones del último Lenin, sobre la fusión del partido «con la vida de la colectividad» y sobre todo constituye un aviso sobre la amenaza que implican los defensores de una burocracia todopoderosa y punitiva:

> Y ante todo hay que apartar de los puestos dirigentes a aquellos que ante la primera palabra de protesta o de objeción, esgrimen contra los críticos los rayos de las sanciones. El «nuevo curso» debe tener como primer resultado dar a conocer a todos que nadie en lo sucesivo se atreverá a aterrorizar al partido[44].

En lo sucesivo, la crítica contra la burocracia se vincula a la reivindicación por Trotski de la revolución permanente, de la industrialización a ultranza de la economía soviética, frente a la estabilización, comparable al Termidor de la Revolución francesa, que suponen la NEP y la estrategia basada en el socialismo en un solo país. Ese nexo no indica, sin embargo, que ambas propuestas se integren en una misma lógica del discurso. Como sucediera desde sus primeros escritos, es la faceta crítica la que constituye el aspecto de mayor lucidez en la obra de Trotski.

Trotski sistematiza su crítica del sistema estaliniano en *La revolución traicionada* (1936). La «burocracia dirigente» es el concepto central, por corresponderle la responsabilidad del proceso degenerativo que registra bajo Stalin la revolución soviética. Existiría una analogía entre los dos grandes procesos revolucionarios, el francés iniciado en 1789 y el ruso de 1917, que registran una detención similar en su dinámica interna; de ahí la licitud de calificar como Termidor soviético la fase que se consolida en la URSS a partir de 1924. Conforme es detenido el impulso hacia una revolución mundial, se hace mayor el dominio absoluto de esa burocracia termidoriana, con las consecuencias que ya anticipara en escritos anteriores, como la sustitución del partido por su comité central, la consiguiente eliminación de todo elemento de democracia interna, y otras nuevas, tales como el incremento de la corrupción en el aparato de Estado. Es «la victoria de la burocracia sobre las masas», comparable a la de los termidorianos sobre los jacobinos. El signo más visible de esa preeminencia es la penuria en un abastecimiento racionado, que fortalece los mecanismos represivos y sanciona la división en el consumo entre la masa del pueblo y una minoría de privilegiados. No sólo es la ventaja en el consumo de bienes de primera necesidad, sino el monopolio de «las viejas y nuevas conquistas de la civilización» (vacaciones, hospitales, instalaciones deportivas). Trotski anuncia los futuros análisis acerca de la «nueva clase» y de la «nomenklatura» en las sociedades de tipo soviético. Aún juzga como un gran progreso la socialización llevada a cabo en la URSS frente a un posible capitalismo de Estado, pero en su diagnóstico este Estado proletario que es la URSS se encuentra en una situación insegura, «intermedia entre el capitalismo y el socialismo», mediatizado por el poder de la burocracia, «la única capa social privilegiada y dominante, en el pleno sentido de los términos, de la sociedad soviética»[45]. Pero que no puede ser considerada como una clase social en sentido estricto, porque justamente su existencia se halla ligada a la del Estado proletario, carece de formas particulares de

---

[44] Léon TROTSKY, *Cours nouveau*, París, 1963, p. 154.
[45] Léon TROTSKY, *La Révolution trahie*, París, 1963, p. 251.

propiedad, es un «instrumento de la dictadura del proletariado» aun cuando sus respectivos intereses resulten contradictorios.

Como siempre en Trotski, es la revolución la que deberá salvar a la revolución. Una vez derribada la burocracia por los trabajadores, el sol de la revolución brillará de nuevo según una perspectiva estrictamente utópica:

> La arbitrariedad burocrática deberá ceder su puesto a la democracia soviética. El restablecimiento del derecho de crítica y de una libertad electoral verdadera son condiciones necesarias para el desarrollo del país. El restablecimiento de la libertad de los partidos soviéticos, empezando por el partido bolchevique, y el renacimiento de los sindicatos, están entre ellas. La democracia producirá, en la economía, la revisión radical de los planes en interés de los trabajadores [...]. La ciencia y el arte romperán sus cadenas. La política extranjera reanudará con la tradición del internacionalismo revolucionario[46].

Es una prueba del «formalismo» que destacara Bujarin como rasgo esencial del pensamiento de Trotski. No es cuestión de renunciar a la transformación de la realidad, sino de sustituir las exigencias derivadas de la misma por un esquema abstracto donde encuentran solución todos los problemas. Esquema abstracto en la analogía llevada al extremo entre las revoluciones francesa y rusa, para probar su afirmación simple de que los retrocesos llegaron por haber renunciado al apoyo de las masas. Y esquema abstracto al resolver la situación compleja que él mismo ha intentado analizar en la URSS con el recurso a una lista de transformaciones posibles. La teorización puede ser entonces sumamente brillante, justo porque se desarrolla sin tener en cuenta las experiencias anteriores —Trotski hizo o apoyó entre 1917 y 1923 todo lo contrario de lo que propone en 1936— y renunciando al principio de realidad. El dilema final, o solución revolucionaria o reacción, o acción resolutiva de los trabajadores o consolidación definitiva de la degeneración burocrática, confirma esa orientación hacia un esquematismo aderezado de buenos propósitos y de sectarismo que hará de Trotski la referencia esencial del pensamiento izquierdista a partir de los años treinta. Siempre era satisfactorio conciliar el fracaso de la URSS, en cuanto degeneración burocrática, con la ausencia de todo compromiso con reformistas, demócratas y enemigos de la revolución (frentes populares en primer plano) y el sueño de un triunfo ineluctable del socialismo.

Así, a partir de *Nuevo curso* la denuncia del burocratismo va unida a la idea de que la revolución es un proceso ininterrumpido, que no puede detenerse en etapa alguna, y exige «abrir la era de la revolución socialista internacional»[47]. En *Las lecciones de octubre* (1924), Trotski reivindica la posición de Lenin en 1917, favorable a acentuar a toda costa la presión revolucionaria sin descanso, lo que ahora Trotski propone a escala internacional para que los diferentes partidos comunistas, una vez bolchevizados, sigan el ejemplo ruso de la toma del poder. La ocasión no debe ser desperdiciada. En *La revolución permanente* (1930) la propuesta apoyada en la historia cercana cede paso a una reflexión más articulada. La teoría de la revolución permanente se presenta ahora en oposición a la del socialismo en un solo país, encerrada, a juicio de Trotski, entre dos callejones sin salida: la imposibilidad de construir el socialismo de modo aislado, haciendo abstracción de la

[46] Ibíd., pp. 290-291.
[47] *Cours nouveau*, p. 100.

división mundial del trabajo, y la renuncia al internacionalismo, que desemboca en un mesianismo nacional ruso. Esa misma división mundial del trabajo, determinada por el capitalismo, concierne a todos los países y les hace susceptibles de tomar el camino de la revolución, independientemente de su grado de desarrollo.

La revolución permanente concierne tanto al desarrollo de la revolución en un país determinado, como a la revolución internacional. En cuanto a lo primero, Trotski se atiene a la lectura leniniana de 1917 del engarce entre revolución democrática y revolución socialista. No hay solución de continuidad entre ambas fases, ni entre la toma del poder por el proletariado de un país y la expansión revolucionaria hacia otros:

> La revolución democrática, en el curso de su desarrollo, se transforma automáticamente en revolución socialista y deviene así revolución *permanente*. La conquista del poder por el proletariado no pone término a la revolución; se limita a inaugurarla. La construcción socialista sólo es concebible sobre la base de la lucha de clases a escala nacional e internacional[48].

La teoría se resuelve así en un postulado sobre la mecánica revolucionaria, útil ante todo para su confrontación crítica frente a la política de la Internacional Comunista. El esquema resultante permite en todo momento desautorizar las políticas concretas decididas en Moscú, unas veces porque implican la detención del proceso revolucionario (frentes populares), otras mediante una simple guerra de palabras, en los períodos de radicalización izquierdista de la Comintern.

4. La reforma imposible

Es precisamente la Comintern, el «partido mundial de la revolución», quien sirve de vehículo para la extensión a escala planetaria del modelo político estalinista. Tras los procesos de bolchevización más o menos conflictivos, cada partido nacional, convertido en sección de la Internacional Comunista, reproduce el patrón organizativo, los planteamientos y el modo de hacer política importados y tutelados desde «la Casa». Cobra forma así un lenguaje político muy uniforme, que comparte todo partido comunista, sea el de Francia, el de España o el de Bélgica, favorecido por la desconfianza que suscita cualquier innovación semántica y, sobre todo, por el hecho crucial de que las grandes decisiones, y con ellas los textos que definen los aspectos centrales de la estrategia política, son elaborados en Moscú.

Esta uniformación ideológica se encuentra consolidada cuando entre 1929 y 1934 la Comintern desarrolla su política izquierdista de «clase contra clase». El marxismo-leninismo es, en su lectura más intransigente, el dogma y solamente cabe dar con la fórmula de aplicación que mejor encaje con lo decidido en Moscú, sobre todo para los partidos de mayor importancia en la escala de interés soviética.

El vuelco que en la escena política europea impone la subida al poder de Hitler, con el hundimiento de la democracia y del partido comunista alemán, es el primer golpe que obliga a buscar una rectificación para evitar nuevos desastres, que ade-

---

[48] Léon Trotsky, *La révolution permanente*, París, 1963, p. 232.

más representarían un peligro creciente para la URSS. No sin cierta tardanza, la política de frentes populares constituye la respuesta a la coyuntura desfavorable que se inicia en enero de 1933. Para muchos comunistas, es sólo un giro táctico que supone el abandono del sectarismo en la política de frente único. Pero en la formulación del búlgaro Jorge Dimitrov, con motivo del VII Congreso de la Comintern (1935) hay elementos de un viraje estratégico, tanto por la recuperación de la democracia como objetivo a corto plazo de la política comunista, y en la consiguiente perspectiva de alianzas con la burguesía democrática, como en los primeros pasos para la definición de una vía hacia el socialismo diferente de la soviética.

Dimitrov se mantiene siempre dentro del esquema leninista y con una estricta fidelidad respecto de Stalin. Si en el VII Congreso propone unas amplias alianzas y un objetivo de defensa de la democracia, reafirma al mismo tiempo que el objetivo de la Comintern sigue siendo el socialismo, en aplicación del modelo soviético. Y para refrendar su postura busca una y otra vez apoyo en textos de Lenin, si bien esa actitud suya de 1935 tuviera un nítido antecedente en sus planteamientos antidictatoriales relativos a Bulgaria de 1923:

> Los comunistas luchan también por el restablecimiento de los derechos y libertades políticas de las masas trabajadoras, por la libertad de asociación, reunión y prensa, por la autonomía municipal y por la realización de elecciones legislativas libres[49].

Dimitrov no pudo perdonarse nunca que en 1923 el partido comunista búlgaro se declarase neutral ante un golpe de Estado que suprimía la libertad. De ahí su insistencia doce años más tarde en subrayar el cambio decisivo que representa la sustitución de un régimen democrático por otro fascista:

> La subida del fascismo al poder no es un *simple cambio* de un gobierno burgués por otro, sino la *sustitución* de una forma estatal de la dominación de clase de la burguesía —la democracia burguesa— por otra, por la dictadura terrorista abierta[50].

Aunque Dimitrov se apoye correctamente en Lenin para refrendar la exigencia de la fase democrático-burguesa y la importancia de la democracia como objetivo para la clase obrera, resulta evidente que el acento puesto sobre el tema adquiere mucha más intensidad y que implícitamente rompe con la identificación leniniana entre democracia y dictadura por ser ambas formas de dominación de clase. Para Dimitrov, es cierto que democracia y fascismo corresponden a formas de dominación de la burguesía, pero dictadura fascista y democracia no son intercambiables, ni por ello pueden resultar indiferentes para la clase obrera. Dimitrov valora negativamente, en sí mismas, las «medidas que reprimen las libertades democráticas de los trabajadores, restringen y falsean los derechos de los trabajadores y agravan las medidas de represión contra el movimiento revolucionario». A efectos de conjurar su peligro, sobre el frente único de socialdemócratas y comunistas ha de surgir un frente popular antifascista, integrando a la pequeña burguesía urbana en defensa de la democracia. Dimitrov busca el respaldo de una cita de Lenin, donde éste procla-

---

[49] Jorge DIMITROV, *Obras escogidas*, t. I, Madrid, 1977, p. 222.
[50] Ibíd., p. 581.

ma la necesidad de «una lucha consecuente y revolucionaria por la democracia» y advierte que «sería un error cardinal pensar que la lucha por la democracia puede desviar al proletariado de la revolución socialista». Es una hábil captación, a la que suma un enfoque historicista, según el cual la conquista y la defensa del proletariado serían tareas asumidas históricamente por la clase obrera. «El proletariado de todos los países —resume— vertió mucha sangre por conquistar las libertades democrático-burguesas y se comprende que luche con todas sus fuerzas para conservarlas»[51].

Cabe pensar que en Dimitrov, especialmente tras la experiencia del Terror estaliniano, que desaprobó en silencio, intentó llevar a la práctica esa conciliación entre comunismo y democracia, siquiera parcialmente, cuando a partir de 1945 se convierte en el teórico de la nueva forma de régimen socialista, la democracia popular. En las memorias del titista Edvard Kardelj, se evoca la propuesta de Dimitrov de formar una Federación balcánica donde fuera posible ensayar una vía autónoma hacia el socialismo con «formas más democráticas»[52]. Stalin cortó de cuajo el intento. Otro tanto sucederá con el ensayo de la democracia popular. En 1946, ante una conferencia del partido en Sofía, bosqueja una transición al socialismo en el marco de «profundas transformaciones democráticas», sobre la base de una alianza de obreros, campesinos e intelectuales, implícitamente diferenciada de la soviética, ya que advierte que será más lenta, pero también «mucho menos dolorosa para los pueblos»[53]. Tal y como era definida desde el año anterior, la democracia popular «no será un poder sovético», mantendría la propiedad privada e incluso llevaría a «la consolidación de un régimen democrático con un Parlamento libremente elegido por el pueblo», si bien bajo la autoridad monolítica del Frente de la Patria, dirigido por el partido comunista[54]. En el marco del endurecimiento de la política de Stalin y del inicio de la guerra fría, esas sutilezas desaparecieron y la democracia popular de Dimitrov, como sus congéneres del campo socialista, se convertirán en réplicas subalternas de la dictadura del proletariado de tipo soviético. El mismo Dimitrov formula este repliegue a fines de 1948: «el régimen de democracia popular puede y debe cumplir con éxito en este ambiente histórico dado, las funciones de la dictadura del proletariado»[55].

Por espacio de cuatro décadas, las democracias populares se mantuvieron como regímenes subalternos de la URSS, sin ofrecer la otra vía al socialismo de que hablara Dimitrov. Ésta despuntó en Yugoslavia como consecuencia, no de un desarrollo endógeno, sino de la reacción contra el intento fallido de Stalin para derrocar a Tito. La autonomía lograda involuntariamente por los comunistas yugoslavos dio lugar a un ensayo de renovación del sistema comunista, basado en la introducción de la democracia económica mientras se mantenía la dictadura política a cargo de la rebautizada Liga de los Comunistas y del propio Tito. Surge así el comunismo autogestionario, que en palabras de uno de sus promotores, Edvard Kardelj, cambiaba las relaciones de poder, con el partido en papel de guía

[51] Ibíd., p. 676.
[52] Edvard Kardelj, *Memorie degli anni di ferro*, Roma, 1980, p. 124.
[53] J. Dimitrov, *Obras escogidas*, t. II, Madrid, 1977, pp. 176-177.
[54] Ibíd., pp. 62-167.
[55] Ibíd., p. 690.

de la clase obrera y ésta en realidad asumía el protagonismo en el proceso de construcción del socialismo:

> La clase obrera autogestionada debía ejercer su influencia decisiva en todos los sectores del poder estatal y económico, en tanto que el partido debía ser el factor que en la acción de la clase obrera introducía y estimulaba la conciencia, generalizaba teorías y experiencias, sugería los métodos de lucha contra los enemigos del socialismo y de la propia clase obrera[56].

En realidad, la «sugerencia» aludía a una forma solamente atenuada de la dictadura del proletariado bajo la dirección del habitual líder supremo, objeto del no menos usual culto a la personalidad. Los teóricos del sistema resolvieron los obstáculos planteados por esa ausencia de pluralismo político acudiendo a las categorías del joven Marx. «Es bajo la forma de autogestión social como se desarrolla el proceso de desalienación y de emancipación históricamente más importante, que se logra en la reunificación —en un nivel directo, que corresponde al estado actual alcanzado en el desarrollo de las fuerzas de producción— del productor directo con los medios y las condiciones de su trabajo»[57]. Ahora bien, esta conciliación entre el proletario y el producto de su trabajo, superando así en términos filosóficos la alienación y la reificación propias del capitalismo, no alcanzó una solución mínimamente eficiente. La dictadura de baja intensidad y la actuación en el mercado de las empresas colectivizadas desembocaron en un doble fracaso, tanto económico como político.

Los años cincuenta y sesenta contemplaron un notable crecimiento económico en los países del campo socialista. Las estimaciones yugoslavas sobre la democracia económica y el fin de la alienación en una economía autogestionada reflejan esa coyuntura. Otro tanto sucede con las previsiones utópicas de Jrushev en la URSS, contrapunto de su denuncia de los crímenes del estalinismo. El famoso informe secreto presentado en 1956 al XX Congreso del PCUS señala los límites de la revisión jrusheviana. Las denuncias del terror, en cuanto violaciones de la legalidad socialista, y del «culto a la personalidad» ponían en tela de juicio valerosamente al líder hasta entonces indiscutible. «En una fase precisa de nuestra historia —declara Jrushev, el culto de Stalin se convirtió en la fuente de toda una serie de perversiones sumamente graves y serias de los principios del Partido, de la democracia del Partido y de la legalidad revolucionaria»[58]. Jrushev intentará llevar al fondo esa crítica de su predecesor, sobre todo en el XXII Congreso, y los límites impuestos desde el aparato del partido hicieron ver que la demolición de Stalin ponía en peligro para muchos la supervivencia del poder soviético. Pero su crítica no fue más allá. La condena de Stalin a través del «culto de la personalidad» equivalía a salvar la Revolución de Octubre y el balance global de la construcción del socialismo. Por eso cabía aceptar *Un día en la vida de Ivan Denisovich*, de Soljenitsin, y no *Doctor Zhivago* de Pasternak. En el momento de máxima acidez crítica frente al estalinismo, en el XXII Congreso, de 1961, Jrushev partía del éxito innegable de la experiencia soviética: era «la victoria completa y definitiva del

---

[56] E. Kardelj, *Memorie...*, p. 142. Ver también su informe presentado al VIII Congreso de la LCY, *Práctica y teoría de la edificación del socialismo en Yugoslavia*, Belgrado, 1965, pp. 73-83.

[57] Boris Ziherl, en *Questions actuelles du socialisme*, Belgrado, núm. 76, p. 127.

[58] Cit. en Hélène Carrère d'Encausse, *La déstalinisation commence*, Bruselas, 1984, p. 191.

socialismo en la URSS». Esa victoria del socialismo habría transformado la vida de los hombres y «el carácter de la evolución social», frente a los supuestos fracasos de burgueses y socialdemócratas. «No es la experiencia de un solo país —concluía—, sino la de un importante grupo de Estados lo que ha confirmado la sucesión inevitable del régimen socialista al capitalismo, y ha probado las ventajas del socialismo»[59].

El balance es de color de rosa en todos los aspectos, tanto políticos (novedad afortunada de las democracias populares) como económicos («la experiencia de la construcción de la sociedad socialista en países industrialmente evolucionados» y en los atrasados, sin pasar por el capitalismo). El capitalismo declina; el comunismo avanza. La utopía se hace realidad sobre la tierra, gracias al carácter científico del marxismo-leninismo. Existiría ya en la URSS «la democracia socialista, la democracia más elocuente en el mundo» que se perfeccionaba sin cesar hasta dar forma al «Estado del pueblo entero». «Desde su nacimiento, la dictadura del proletariado lleva en sí misma los rasgos de la democracia socialista universal»[60]. La coexistencia pacífica con los países capitalistas no definía, pues, un cuadro estático, sino un progresivo cambio de relaciones en favor del socialismo frente a la falta de democracia y de libertad que supuestamente aquejaba a los países capitalistas. El pronóstico era claro: hacia 1980 la URSS dejaría muy atrás a los Estados Unidos en producción industrial y agrícola por habitante. De acuerdo con esta perspectiva utópica, la URSS entraba en la etapa histórica de «construcción del comunismo».

El despliegue de optimismo comunista por parte de Jrushev no convenció a los comunistas chinos, para quienes la coexistencia pacífica, la depuración antiestaliniana y las previsiones sobre una transformación de la economía y el Estado soviéticos por vía evolutiva no significaban sino otras tantas traiciones, signo de «revisionismo, oportunismo y escisionismo», cuando no de intento puro y simple de regresar a la sociedad capitalista. «Es la ruptura con el proletariado revolucionario y con las grandes masas laboriosas», sentenciaban[61]. Tampoco la fibra antiestaliniana y los golpes de timón personales dados por Jrushev satisfacían al resto del grupo dirigente del PCUS: de ahí su defenestración en 1964. Aparentemente, fue un golpe contra el personalismo y en favor del principio de dirección colectiva. En la práctica, fue un proyecto de estabilización de las relaciones de poder en el interior del sistema soviético y del campo socialista.

Esta orientación pasó abiertamente a primer plano cuando en los primeros meses de 1968 el Partido Comunista de Checoslovaquia intentó llevar a cabo la más amplia operación renovadora que registra la historia del marxismo de tipo soviético. Tras la elección como secretario general del eslovaco Alexander Dubcek, el PCT ensayó una revisión a fondo de los criterios estalinistas de gobierno y un enlace con las aspiraciones sociales, lo cual significó de modo inmediato una nueva política de información. El llamado «socialismo con rostro humano» no partía ya simplemente del rechazo de la acción personal de Stalin, sino que esti-

---

59 N. KHROUCHTCHEV, *Le programme des communistes*, Moscú, 1961, p. 15.

60 Ibíd., p. 96.

61 *Les dirigéants du PCUS - les plus grands scissionistes de notre temps* (de *Remnin Ribao* y de *Hongqi*), Pekín, 1964, p. 12.

maba que las dificultades económicas del país, con las muestras de ineficacia propias de los sistemas socialistas, tenían sobre todo un origen político. Lo constataba el Programa de Acción del partido, redactado en abril bajo la dirección del colaborador teórico de Dubcek, Zdenek Mlynar:

> Una causa más profunda de la supervivencia de métodos superados de gestión en la economía estribaba en las deformaciones del sistema político. La democracia socialista no se extendió en forma adecuada; los métodos de la dictadura revolucionaria degeneraron en burocratismo y se convirtieron en un obstáculo para el desarrollo de todos los sectores de nuestra economía nacional[62].

Tanto el enfoque de Dubcek como el de Mlynar pretendían responder a la ortodoxia leninista, manteniendo el papel del partido-vanguardia, al confirmar el centralismo democrático y negar que su proyecto supusiera un regreso al «parlamentarismo puro y simple». Pero sin que nadie lo explicara, resultaba claro que el papel del partido experimentaba una enorme mutación al eliminar los mecanismos de censura y confrontarse con la opinión pública, por lo demás con un resultado sumamente positivo. La «democracia socialista» de Dubcek, Mlynar o Smrkovsky tenía poco que ver con la cantada siete años antes por Jrushev. «Es preciso —advertía Smrkovsky— que el Partido abandone completamente el formalismo y que haga prevalecer el principio de la argumentación sobre el principio de autoridad, mediante la organización de intercambios de opiniones honrados y libres en todos los niveles de la sociedad, y que coloque la actividad por encima del asentimiento pasivo o indiferente»[63]. «El método principal de la actividad del partido debe ser la búsqueda continua de una verificación, de un control directo por la opinión pública», confirmaba Dubcek[64].

El resultado de las reformas debía ser una democracia participativa, guiada por el partido comunista. Los reformadores más radicales, como Smrkovsky, apuntaban a que «el monopolio del poder deje de existir y el poder en el Estado se divida en legislativo, ejecutivo y judicial». Es decir, a un régimen pluralista en el marco de un Estado de derecho fundado sobre el federalismo y la división de poderes. Otros, como Mlynar, definían un horizonte más ambiguo, en el cual los derechos individuales y el reconocimiento pleno de la condición política del ciudadano, en el cuadro de «transformaciones cualitativas», no desembocaban todavía en una democracia clásica[65]. Su «amplia democracia» debía resultar compatible con el papel dirigente del PCT, sin crear nuevos partidos y que «haga estables las relaciones socialistas. Es difícil saber hasta donde pesaba la cautela en una situación en que los reformadores tenían siempre sobre sí la espada de Damocles de la intervención soviética, que acabaría produciéndose. «En el fondo —informa su colaborador Mlynar—, Dubcek no tenía la menor idea de lo que podía significar la democracia en la vida de una sociedad»[66]. En la vertiente opuesta, casi coincidien-

---

[62] «Programa de acción del PC de Checoslovaquia», en Alexander DUBCEK, *La vía checoeslovaca al socialismo*, Barcelona, 1968, p. 86.

[63] Cit. en Pavel TIGRID, *Le printemps de Prague*, París, 1968, p. 209.

[64] A. DUBCEK, *La vía checoeslovaca...*, p. 15.

[65] *Le printemps de Prague*, pp. 198-201.

[66] Zdenek MLYNAR, *Le froid vient de Moscou. Prague 1968*, París, 1981, pp. 136-137.

do con el Programa de Acción surgía, en propuesta de Vaclav Havel, la necesidad de constituir un segundo partido con igualdad de derechos respecto del comunista. Una movilización social vigilante en favor de las reformas, dentro del apoyo al PCT, fue el tema central del *Manifiesto de las dos mil palabras*, redactado por Ludvik Vaculik y símbolo de la creciente exigencia de pluralismo, refrendada por los más diversos medios de comunicación. La invasión del país por los ejércitos del Pacto de Varsovia truncará esa evolución, impidiendo conocer el resultado de la tensión entre la popularidad del partido comunista y la actividad de unas fuerzas sociales democráticas, que en cualquier caso no amenazaban ni la estabilidad del gobierno de Dubcek ni la supervivencia del socialismo.

La experiencia checoeslovaca se sustentaba en la idea del «pluralismo de los sistemas y modelos socialistas»[67]. Leonid Brezhnev y el grupo dirigente del PCUS no lo entendieron así: la configuración de un comunismo pluralista y democrático como el de Praga suponía una amenaza directa al marxismo soviético. De ahí que optasen por aplastarla, como hicieran en 1956 con la revuelta democrática en Hungría. El título del documento justificativo de la invasión era suficientemente explícito: «La defensa del socialismo es el deber internacionalista supremo». En la «primavera de Praga» se había permitido indebidamente la expresión de todo tipo de manifestaciones anticomunistas, había llegado a criticarse la relación del país con la URSS, y por consiguiente el socialismo estaba en peligro. «El intento de la reacción por anular al Partido comunista, debilitar las posiciones del socialismo en Checoslovaquia se veía acompañado por una vasta ofensiva contra la ideología marxista-leninista»[68]. Ante la supuesta impotencia del PCT para conjurar el peligro, el PCUS decidió intervenir por la fuerza, afirmando de paso la doctrina de la soberanía limitada que de hecho estaba vigente en el campo socialista. Ningún país podía actuar de forma independiente si ello representaba una amenaza para los intereses del conjunto. La URSS, respaldada por el pacto de Varsovia, adquiría entonces un derecho de intervención que podía aplicar en cualquier momento, discrecionalmente:

> La defensa del socialismo en Checoeslovaquia no es sólo un asunto interior del pueblo de este país, sino también el problema de la defensa de las posiciones del socialismo mundial. Por eso concedemos nuestro apoyo [*sic*] al pueblo de Checoeslovaquia en la defensa de las conquistas del socialismo. Al conceder nuestra asistencia internacionalista fraterna [*sic*] a nuestros camaradas checoeslovacos, a los comunistas, al conjunto del pueblo checoeslovaco, damos cumplimiento a nuestro deber internacionalista ante el movimiento comunista y obrero internacional y el movimiento de liberación nacional. Éste deber es para nosotros el deber supremo[69].

En la explicación que Brezhnev proporciona a Dubcek durante las conversaciones de Moscú esos argumentos se concretan: lo que la «primavera de Praga» había puesto en peligro era la hegemonía soviética, tanto al actuar el PCT sin contar con la imprescindible tutela del PCUS como al olvidar la intangibilidad de un campo

[67] Radoslav SELUCKY, *El modelo checoeslovaco de socialismo*, Madrid, 1969, p. 187.

[68] «La défense du socialisme est le devoir internationaliste suprême» (*Pravda*, 22-VIII-1968), *Études soviétiques*, supl. al núm. 246, París, septiembre 1968, p. 14.

[69] Ibíd., p. 31.

socialista cuyas fronteras eran de hecho las obtenidas por la URSS en 1945, convirtiendo a Checoeslovaquia en su «aliado eterno»[70].

A partir de ese momento, y hasta la muerte de Brezhnev en 1982, la ideología soviética experimenta un proceso de estabilización correlativo al del sistema de poder económico y político. La eminencia gris del mismo, y quien traza las pautas del discurso político, es el economista Mijail Suslov, que convierte definitivamente el mensaje del PCUS en una «ideología fría», dotada de la solidez de un bloque de cemento, sin fisura alguna. La orientación es defensiva, como revelaba el texto sobre Praga, porque ante todo se trata de defender las conquistas decisivas de la revolución que sitúan a la URSS en un plano metahistórico. En la URSS y en el campo socialista se ha consolidado ya el «socialismo real», una construcción de poder definitiva, con una vocación de eternidad, como los sellos de «secreto» que se consignaban en sus documentos de archivo. En el mundo del «socialismo real» todos los fines estaban ya alcanzados y la aplicación de una teoría científica, el «marxismo-leninismo», garantizaba al partido comunista el acierto en sus resoluciones. El opositor no era ya un «enemigo del pueblo», sino ante todo un hombre enajenado que al elegir la disidencia se autocondenaba a la marginación de la sociedad. En las relaciones internacionales, el «campo socialista» constituía un recinto amurallado infranqueable, enfrentado estáticamente al mundo capitalista. Pero esa lógica bipolar no impedía la acción del «bosque que se mueve», en este caso merced a los avances a escala mundial de los movimientos de liberación antiimperialistas, de Vietnam a Nicaragua. La ampliación del campo socialista resultaba así garantizada. Cuando la URSS decida actuar en ese sentido por sí misma, al invadir Afganistán, el equilibrio quebrará, tanto por los costes de una guerra absurda como por la carrera de armamentos que pone en marcha Reagan como respuesta. Ambos factores dejan al descubierto por añadidura la obsolescencia del sistema para enfrentar los cambios económicos y tecnológicos activados por la crisis de los setenta. El sueño de eternidad brezhneviano cede paso a una exigencia de renovación.

La *perestroika* (reestructuración) de Gorbachov nace así de una conciencia crítica que pone de manifiesto la inviabilidad del sistema, tal como éste opera, según un diagnóstico similar al que hicieran los hombres de la primavera de Praga, pero con rasgos mucho más acentuados. Mijail Gorbachov lo explica retrospectivamente en diciembre de 1991, coincidiendo con el fin de su experiencia:

> El destino quiso que cuando me vi al frente del Estado fuera ya patente que nuestro país no marchaba bien. Teníamos mucho de todo [...] pero vivíamos mucho peor que en los países desarrollados y cada vez íbamos más retrasados con respecto a ellos.
>
> La causa estaba clara: la sociedad se ahogaba en las garras de un sistema autoritario burocratizado. Condenada a servir a la ideología y a soportar el terrible peso de la carrera armamentista, había llegado al límite de lo soportable[71].

En un contexto diferente al de Dubcek, sometido esta vez a estrangulamientos de naturaleza interna, Gorbachov intentó poner de nuevo el reloj a la hora en que eran corregibles las malformaciones del sistema, en pos de una cuadra-

[70] Z. Mlynar, *Le froid...*, pp. 312-316.

[71] Mijail Gorbachov, *Memorias de los años decisivos, 1985-1992*, Madrid, 1994, pp. 241-242.

tura del círculo que hiciese posible coinciliar democratización y poder comunista. Obtuvo éxito en la redefinición de las relaciones internacionales, pero la triple meta de acabar mediante la *glasnost* (transparencia, libertad de expresión) con la opacidad de la burocracia, abrir vías pluralistas desde el interior del régimen y modernizar la economía, resultaba mucho más difícil de conseguir. Al fracasar en este último campo, las fuerzas conservadoras del PCUS siguieron la pauta habitual de ganar posiciones en el poder y prepararse para acabar con un «socialismo pluralista» que había perdido su empuje originario. Incluso al publicar en 1987 su libro-manifiesto *Perestroika*, Gorbachov ha de reconocer que no es fácil la extensión de su «nuevo pensamiento». Cuando en julio de 1991 Gorbachov recibe en Oslo el Premio Nobel de la Paz, es consciente de que el marco sociohistórico ruso resulta en sí mismo un obstáculo para la reforma: «No es fácil utilizar procedimientos pacíficos en un país donde la gente, de generación en generación, ha estado acostumbrada a pensar que si tú estás «en contra» o no conforme, y yo ejerzo el poder o poseo una fuerza superior, deberás ser arrojado por la borda o encarcelado»[72]. Seis semanas más tarde, es lo que intentará la junta de restauradores del comunismo con su golpe militar, el 19 de agosto de 1991. Llamado a enterrar la *perestroika*, su fracaso puso de manifiesto la ruina de la experiencia de Gorbachov, cerrando de paso la historia de ese gigante con los pies de barro que insospechadamente resultó ser el comunismo soviético. La propia URSS sólo le sobrevivirá hasta diciembre del mismo año.

Un colaborador próximo de Gorbachov hasta 1990, Edvard Shevarnadze, explicará con palabras sencillas las razones del hundimiento final, ante todo la disociación radical entre el plano de la ideología y la realidad de las formas de vida bajo el comunismo:

> Puede decirse, es cierto, que la democracia, la libertad y la justicia no existen fuera de un sistema social, pero hace falta ignorar totalmente la realidad objetiva para pretender que cualquier cosa parecida a esas categorías existe en el «modelo socialista» construido entre nosotros. Basta con mirar la apariencia de las gentes, observar sus rostros, ver cómo van vestidos, cómo están alojados, en qué condiciones trabajan, para convencerse de que todo ello se parece poco a una existencia digna del hombre. Y que se encuentra desesperadamente lejos del ideal socialista[73].

II. LOS OTROS COMUNISMOS

1. El maoísmo

En el movimiento comunista, si Trotski dio forma a la principal alternativa doctrinal surgida desde el interior del campo soviético, correspondió a Mao Zedong encabezar el principal ensayo de una enmienda global frente a las formas de poder y de ideología imperantes en la URSS tras la muerte de Stalin. Fue una extraña aventura, basada en la conquista del poder por Mao en China en 1949, y

[72] Ibíd., p. 227.
[73] Édouard CHEVARNADZE, *L'avenir s'écrit liberté*, París, 1991, p. 119.

sobre todo en su decisión de trazar frente al marxismo soviético una vía propia, que además se presentaba como auténticamente marxista-leninista y superadora del revisionismo encarnado por Jrushev. Por otra parte, a partir de los años sesenta, el prestigio del maoísmo se apoyó asimismo en un factor inusual: el conocimiento insuficiente de la obra de Mao para los momentos decisivos de su actuación desde el poder, ya que los cuatro tomos de sus *Obras escogidas* se detenían en 1949. El tomo quinto, que abarca hasta 1957, en vísperas del Gran Salto Adelante, sólo vio la luz en 1977. Los eslóganes de la política de Mao, tales como el citado «gran salto» o la famosa «revolución cultural» pudieron así ser acogidos por la izquierda occidental con niveles mínimos de conocimiento acerca de su significado real.

Puede decirse que el maoísmo descansa sobre una lectura radical del leninismo, que se manifiesta en la dureza del lenguaje y, sobre todo, en la definición de una estrategia implacable de lucha contra el adversario de clase. Tal será su punto fuerte en la confrontación con el marxismo soviético de los años sesenta, al que acusa de revisionismo, como primer paso para regresar al sistema capitalista. Pero supone también una adaptación a la cultura china de ese leninismo. El acento puesto sobre el análisis de las contradicciones no representa una continuidad, sino la inserción de los principios característicos de la filosofía china del *yin* y del *yang*, con su «lógica de la correlación dualista» que modifica considerablemente la herencia hegeliana. También la concepción del poder y de la historia se encuentran impregnadas de elementos chinos, muchas veces con matices incomprensibles para el lector europeo. Otro tanto ocurre con su concepción militar, injertada sobre el sentido belicista que Lenin y Stalin confieren al marxismo. Queda, en fin, la cuestión agraria, sometida asimismo a un juego pendular entre la concepción teórica importada de Lenin, donde el campesinado desempeña un papel subordinado, y la necesaria atención al componente agrario que prevalece en la sociedad china. Son tensiones que Mao nunca resolverá en su elaboración teórica, ni en su política práctica, sometida en consecuencia a zigzags cada vez más acusados y a la búsqueda de soluciones de tipo personal, cargadas de voluntarismo y agresividad, con independencia de las catástrofes que pudieran ocasionar. Los mencionados Gran Salto Adelante y Revolución Cultural serían los mejores ejemplos de ese recurso extremo al decisionismo, inspirado en un Stalin a quien antes rechazara, y con la única diferencia importante de que la lucha contra el partido tomará ahora la forma de una movilización de masas.

El enfoque revolucionario de Mao toma como punto de apoyo la visión leninista, a modo de proceso ininterrumpido en el cual es preciso reconocer un estadio democrático que en las condiciones de dependencia de China asume también una dimensión antiimperialista. Existiría un apoyo mutuo entre el dominio imperialista sobre China y el poder de los propietarios feudales: «Dado que la clase de los propietarios agrarios feudales constituye la principal base del dominio imperialista en China, y los campesinos son la fuerza principal de la revolución china, si no se ayuda a los campesinos a derribar a la clase de los propietarios agrarios feudales, no será posible crear un poder revolucionario para poner fin al dominio imperialista»[74]. La revolución democrática y la revolución nacionalista se encuentran

[74] Massimo L. SALVADORI, *Storia del pensiero comunista*, Milán, 1984, p. 584.

articuladas entre sí, pero como dos fases distintas de la trayectoria que conduce al socialismo. En la práctica, sólo la segunda tendrá una existencia propia, ya que por el carácter militar que en China asume el proceso revolucionario la fase democrática queda reducida al papel de un componente formal de la revolución socialista.

Comunismo y nacionalismo. Ambas vertientes coexisten en el pensamiento de Mao, abriendo la posibilidad de lecturas dispares. Mao pretende siempre ser fiel al marxismo-leninismo, y ello le conduce a reafirmar una y otra vez la validez de la lucha de clases, contemplada casi siempre desde un dualismo elemental, cualesquiera que sean sus componentes, a insistir en el protagonismo del partido y a considerar que el papel dirigente en la revolución china corresponde al proletariado, a pesar del peso real del campesinado en su desarrollo efectivo.

Entre otras muchas, podemos tomar como ilustración algunas citas del *Pequeño libro rojo*. Así la que le sirve de apertura: «La fuerza-núcleo que dirige nuestra causa es el Partido Comunista de China. La base teórica que guía nuestro pensamiento es el marxismo-leninismo». En cuanto a la lucha de clases, Mao defiende su condición de motor de la historia: «Las clases luchan, unas clases salen victoriosas, otras quedan eliminadas [...]. En la sociedad de clases, cada persona existe como miembro de determinada clase, y todas las ideas, sin excepción, llevan su sello de clase». Es una concepción mecanicista en que dos fuerzas chocan, una contra otra, hasta que una de ellas resulta destrozada. «Una revolución —concluye— es una insurrección, es un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra». Siguiendo la concepción estaliniana, Mao piensa que la victoria comunista no extingue la lucha de clases, sino que la agudiza, lo cual le sirve, igual que a su maestro en este tema, para justificar la represión a ultranza en cada una de las fases de radicalización revolucionaria:

> En nuestro país, subsistirá por un largo tiempo la ideología burguesa y pequeño-burguesa, la ideología antimarxista. Se ha establecido en lo fundamental el sistema socialista [...]. Aún debemos sostener una lucha prolongada contra la ideología burguesa y pequeñoburguesa. Es erróneo ignorar esto y abandonar la lucha ideológica. Todas las ideas erróneas, todas las hierbas venenosas y todos los monstruos y demonios [*sic*] deben ser sometidos a crítica; en ninguna circunstancia podemos tolerar que cundan libremente[75].

La represión es, pues, un acompañante inevitable de la ortodoxia revolucionaria y en tiempo de la Revolución cultural, los zelotas de Mao harán de ella el núcleo de una presión «totalista», en el sentido de intentar la adhesión sin fisuras de toda la sociedad china a la figura sobrehumana del Gran Timonel y a sus símbolos mágicos, como el *Pequeño libro rojo*[76]. Lo importante para el éxito final es que el partido y la clase obrera se atengan al ideario comunista y no caigan en el revisionismo, siguiendo la estela de luz que dejan tras de sí las reflexiones del líder, desde las cuales será posible encontrar solución a todo tipo de problemas. «Para asimilar efectivamente el pensamiento de Mao Tse-tung —explica su colaborador Lin Piao

[75] *Citas del Presidente Mao*, Pekín, 1966, p. 19. Las citas precedentes corresponen a las pp. 1, 8 y 11.

[76] «Totalismo» implica la pretensión de control total desde una ideología. Ver Robert JAY LIFTON, *Revolutionary Inmortality: Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution*, Nueva York, 1968.

al prologar el libro rojo—, es necesario estudiar una y otra vez los muchos conceptos fundamentales del Presidente Mao; conviene aprender de memoria sus frases clave, estudiarlas y aplicarlas reiteradamente». Era el catecismo de una nueva religión revolucionaria.

Dentro de su didactismo a toda prueba, que muchas veces roza la perogrullada, Mao aporta la tranquilidad al asegurar que «el sistema socialista terminará por reemplazar al sistema capitalista; ésta es una ley objetiva, independiente de la voluntad del hombre». La fórmula política de la revolución será la «dictadura democrática popular», donde el papel central toca a la clase obrera —«la más perspicaz, la más desinteresada y la más consecuentemente revolucionaria»—, pero sin olvidar que el campesinado, con sus luchas, constituyó «la fuerza motriz» del desarrollo histórico en el pasado chino.

El gusto de Mao por la clasificación no implica que sea capaz de superar el esquematismo mecanicista que preside sus planteamientos. La revolución es algo parecido a un artefacto donde en torno a esas piezas maestras, clase obrera y campesinado pobre, se mueven otras que pueden jugar tanto en el sentido del avance como en el de un retroceso (pequeña burguesía y campesinado medio) y otras que inevitablemente son frenos (burguesía y campesinos acomodados). A su lado están, casi siempre en el polo negativo, los intelectuales, portadores de la visión del mundo de la vieja sociedad, y contra los que Mao se revuelve de vez en cuando sometiéndoles a duras represiones, pues la consigna de las cien flores y las cien escuelas fue sólo un espejismo fugaz, mientras que los campesinos pobres ofrecen la ventaja de su pobreza y de su ignorancia, lo cual les hace protagonistas de la metáfora de la página en blanco sobre la que puede escribir el revolucionario «las palabras más nuevas y hermosas y pintar los cuadros más originales y bellos»[77]. Como más tarde veremos, es ésta una clave del pensamiento maoísta, ya que a partir de esa imagen cabe justificar los saltos adelante voluntaristas en el proceso revolucionario, algo mucho más significativo que los juegos lógicos en torno a las famosas contradicciones en el seno del pueblo.

Entre simplificaciones y ambivalencias, el fondo leninista va experimentado modificaciones sustanciales. Un determinismo histórico llevado al extremo, como el de Mao, permite situar en primer plano el voluntarismo —recordemos el emblemático cuento «Y el viejo Yugong removió las montañas»— y de paso reducir a un papel simbólico e instrumental al mismo partido comunista. Es el líder supremo, intérprete de la historia, quien mide y propone los golpes de avance en dirección al socialismo. No hay que forjar las condiciones para el cambio histórico, sino limitarse a impulsar éste con fuerza en un momento dado. Y, según tendremos ocasión de comprobar, es incluso posible que entonces —caso de la Revolución Cultural— el partido resulte un obstáculo a derribar siquiera parcialmente. De forma simétrica, el papel del proletariado, tampoco negado de modo explícito, es fundido en un conglomerado de grupos sociales más amplio, eliminándose así su condición de clase dirigente de la revolución, siquiera en el plano formal. Su puesto es ocupado por un sujeto más amplio, «las masas» o «el pueblo», cuya delimitación concreta en cada caso corresponde al dirigente supremo de la revolución. El camino de la teoría va así convirtiéndose en una sucesión de mutaciones que inevitablemente

[77] *Citas*, p. 36.

apuntan al reforzamiento de un poder personal ilimitado. De ahí que Mao sea antiestalinista, cuando Stalin ejerce el monopolio de poder en el movimiento comunista, y recupere en cambio para sí todos los elementos del «culto de la personalidad» cuando es él quien aspira desde China a cumplir la función que antes desempeñara el líder soviético.

La significación del leninismo actúa en el mismo sentido. Representa inicialmente un cauce de inserción del comunismo en el marco de las tradiciones nacionales chinas. En el informe de 1939 al sexto pleno del Comité Central del PCCh, Mao plantea la necesidad de esa articulación entre una teoría de validez general, el marxismo-leninismo, y los rasgos concretos de la historia china, cargada de «peculiaridades nacionales y de muchas preciosas cualidades»:

> La China de hoy es un retoño de la China histórica. Somos historicistas marxistas; no debemos mutilar la historia. Desde Confucio a Sun Yat-sen debemos asumirla críticamente, y debemos constituirnos en herederos de aquello que es precioso en ese pasado. Correlativamente, la asimilación de esta herencia se convierte en una especie de metodología de gran ayuda para guiar el movimiento revolucionario. Un comunista es un marxista internacionalista, pero el marxismo debe adoptar una forma nacional antes de ser aplicado[78].

Esa nacionalización del marxismo se manifiesta en tres órdenes: la teoría de las contradicciones, la concepción del sustrato político-militar de la revolución y, en fin, la fundamentación historicista del poder personal.

La esencia del proceso histórico reside para Mao en un despliegue permanente de contradicciones, acorde con la centralidad de la lucha de clases. En términos globales, el sentido de la resolución de la cadena ininterrumpida de contradicciones resulta inequívoco. «Luchar, fracasar, volver a luchar, y así hasta la victoria: ésta es la lógica del pueblo», afirma Mao en 1949[79]. Las contradicciones constituyen el motor de la historia atendiendo a la ley universal de la unidad de los contrarios, sólo que ésta «es condicional, temporal, transitoria, y por eso relativa, mientras que la lucha entre los contrarios es absoluta»[80]. Las contradicciones pueden ser antagónicas, como la existente entre la lucha de clases, pero también no antagónicas, entre obreros y campesinos, o entre ambos y la burguesía nacional en la fase de la revolución anterior a la toma del poder. La distinción permite introducir elementos de flexibilidad respecto de determinados grupos sociales, sin llegar al reconocimiento de la alteridad que representa la fórmula del frente popular y por otra parte el dirigente está en condiciones de modificar a voluntad esa calificación según las circunstancias.

La insistencia en la unidad de los contrarios y en la modulación del carácter de cada uno de ellos, en seguimiento de la lógica binaria del *yin* y del *yang*, hace posible un tipo de análisis de apariencia muy formalizada, pero en realidad con un margen amplísimo para el juicio discrecional del autor. Sirva de ejemplo la famosa referencia al imperialismo como tigre de papel, un hallazgo de Mao expresado en 1946, inicialmente de cara a los reaccionarios, durante una entrevista con la corresponsal norteamericana Anna Louise Strong: «Todos los reaccionarios son

---

[78] Stuart R. SCHRAM, *The Political Thought of Mao Tse-tung*, Harmondsworth, 1969, p. 172.
[79] *Citas*, p. 71.
[80] Mao Tse-tung, *Obras escogidas*, t. V, Pekín, 1977, p. 428.

tigres de papel. Parecen temibles, pero en realidad no son tan poderosos. Visto en perspectiva, no son los reaccionarios sino el pueblo quien es realmente poderoso»[81]. Una lectura inmediata hace del tigre de papel un emblema de la derrota próxima de reaccionarios e imperialismo, pero es que el tigre de papel es también un tigre auténtico, capaz de causar daños enormes a los trabajadores, por lo cual éstos deben respetarle. Y sólo cabe la solución militar de ir acabando con él por golpes sucesivos. Entre tanto, la fórmula autoriza tanto la lectura izquierdista como el armisticio transitorio. Las intervenciones de Mao durante la revolución cultural se ajustarán reiteradamente a este esquema, que le permite definir una trayectoria zigzagueante, como la que de hecho seguirá China en el campo de la política exterior.

La acción política en Mao se apoya en criterios derivados de la lógica de la guerra. La militarización del pensamiento político era ya un rasgo característico de Lenin y de Stalin. En Mao cuenta además la prolongada experiencia concreta de la guerra desarrollada contra el Kuomintang y los japoneses. La mencionada estrategia de lucha contra los tigres de papel tiene una raíz estrictamente militar: «al considerar el todo, debemos despreciar al enemigo, pero tenerlo muy en cuenta en cada una de las cuestiones concretas». La guerra de Mao, y la política forma parte para él de la guerra, las batallas han de darse sucesivamente y con la intención primordial de ir aislando las fuerzas del enemigo hasta su total aniquilamiento. Hay que «destruir las fuerzas enemigas por separado»[82]. De nuevo es preciso volver sobre las fuentes tradicionales, en lo que concierne a la teoría de la guerra en la China clásica. El minucioso examen de K. Gawlikowski prueba la influencia sobre Mao de un libro escrito hacia el siglo IV a. de J. C., *Los principios de la guerra del maestro Sun*, de modo directo o a través de una de las más famosas historias populares chinas a la que Mao se refiere con frecuencia, la *Crónica de los tres reinos*, de la que extrae verosímilmente los rasgos de heroísmo que asigna a la lucha revolucionaria del pueblo chino[83]. La China de la primera mitad del siglo XX seguía siendo un país agrario, y por eso tenían sentido las recomendaciones de Sun sobre las desventajas de asediar las ciudades o el papel de la movilidad en un escenario bélico de grandes dimensiones. Un papel esencial corresponde a la habilidad, entendida como astucia o engaño (*zha* y *miao*), vinculada a la exigencia de una participación activa del pueblo. En línea con la teoría clásica, la propuesta de Mao consiste en «concentrar una fuerza superior para aplastar las fuerzas enemigas una a una»[84]. Un principio que Mao trasladará del plano militar a la escena política. «Un poco de guerra civil, ¿qué puede haber de malo en ello?», se pregunta en plena vorágine de la revolución cultural en una reunión de líderes de los guardias rojos[85].

En la literatura clásica china, Mao encuentra un vivero de figuras heroicas y de comportamientos ejemplares. Sus lecturas favoritas fueron la mencionada

---

[81] *Citas*, p. 74.

[82] *Citas*, pp. 82-83.

[83] Krzystof GAWLIKOWSKI, «Il pensiero militare di Mao Zedong e la teoria classica cinese della guerra», en E. COLLOTTI PISCHEL, *et al.*, ed. *Mao Zedong dalla politica alla storia*, Roma, 1988, pp. 66-93.

[84] Mao TSE-TUNG, *Oeuvres choisies*, t. IV, Pekín, 1962, p. 103.

[85] Mao TSE-TUNG, *Le grand livre rouge*, París, 1975, p. 249.

Crónica de los tres reinos, *En la orilla del agua*, *El sueño del pabellón rojo*, libro cuya lectura recomienda encarecidamente Mao a su sobrina Wang, y en el orden político, el *Espejo de la historia para los gobernantes*, escrito por Sima Guang en el siglo XI[86]. Por lo demás, los debates sobre temas literarios clásicos o en torno a obras inspiradas en la temática prerrevolucionaria adquirieron una importancia inusitada en la China comunista. La escalada de conflictos de la Revolución cultural tuvo su detonante en un drama escrito por el vicealcalde de Pekín donde se ensalzaba la figura del consejero Hai Rui, quien en el siglo XVI se atrevió a amonestar al emperador por su alejamiento del pueblo. Por lo demás, en reiteradas ocasiones Mao se autoubicó en la estela de los emperadores, sobre todo del primero, Chin Shih Huang-ti, que unificó el imperio e impuso despóticamente un nuevo orden a costa de una brutal represión de los viejos saberes y, lógicamente, de los sabios confucianos. Mao se enorgullecía en 1958 de haber ejecutado en la etapa de «la represión de la reacción», tras llegar al poder, diez veces más intelectuales contrarios a la revolución que confucianos matara Chin. La pretensión de barrer lo antiguo y crear una nueva sociedad, según el principio de «la alta estima de lo contemporáneo y el desprecio de lo antiguo» era también un punto de encuentro confesado entre Chin y Mao[87]. A diferencia del marxismo occidental, cuidadoso siempre a la hora de trazar las fronteras con el Antiguo Régimen, Mao se insertaba deliberadamente en su estela. La culminación de esta tendencia tiene lugar cuando en 1964 explica ante la conferencia consultiva del partido el éxito en la rehabilitación de Pu Yi, el último emperador manchú. Éste y su antecesor nominal, Kuang Siu, habrían sido, en palabras de Mao, «mis dos predecesores directos»[88].

Mao enlazaba de este modo con el pasado imperial, al verse a sí mismo como un «rey supremo», pero también hacía suyos paradójicamente algunos de los aspectos más conservadores del pensamiento confuciano. Y no sólo porque sus adeptos hicieran recitar y aprender el *Pequeño libro rojo*, igual que antaño se aprendieran y recitaran religiosamente los *Cuatro libros* de Confucio. Simon Leys subraya su fe en la pedagogía y, al mismo tiempo, la afirmación de la superioridad de la virtud —revolucionaria en Mao, humanitaria en Confucio— sobre la técnica. El menosprecio de ésta y de los científicos impregna alguna de sus más conocidas propuestas, como la de que el imperialismo es un tigre de papel, en lo que tiene de afirmación de la superioridad de la voluntad revolucionaria sobre las armas nucleares[89]. Era una aplicación de lo que prescribía el *Libro de los ritos*, situando a la virtud en el nivel superior de estimación de los actos, y a la técnica en el inferior. La conversación de Mao con su sobrina Wang, en 1964, confirma ese desprecio de los conocimientos científicos. Mao considera positivo leer libros o dormirse en clase, leer novelas históricas y clásicos del marxismo-leninismo. «Estudiar mucho, es matarse», la dice, poniendo el ejemplo de un emperador de la dinastía Han, Kao-tsu, quien no leía libros y llegó a escribir un hermoso poema: «Mi autoridad se extiende sobre los cuatro mares...».

---

86 Simon LEYS, *Essais sur la Chine*, París, 1998, p. 17.
87 *Le grand livre rouge*, pp. 306-307.
88 Ibíd., p. 310.
89 S. LEYS, *Essais sur la Chine*, pp. 132-133.

Cabe asimismo pensar que la visión de Mao acerca de la evolución histórica de China, a pesar del vocabulario marxista-leninista, encuentra su encaje en los planteamientos del Antiguo Régimen, donde la superación de una etapa de contradicciones y luchas debía consistir en la recuperación de la gran paz (*taiping*). Con ocasión de la guerra con los invasores japoneses, en 1938, Mao dibujará ese esquema de la vida de la humanidad en tres grandes etapas, la primera de paz, hasta la sociedad de clanes, luego de guerras, hasta un presente que anticipa el futuro de paz eterna. Tras el colapso del capitalismo, los hombres no desearán la guerra y habrá una paz permanente:

> En ese momento comenzará la tercera época de la historia de la humanidad, la época de la vida pacífica durante la cual nunca habrá guerra[90].

La fórmula para alcanzar esa solución definitiva de las contradicciones residía, para Mao, en la comunión entre su liderazgo personal y la acción revolucionaria de las masas. Un mesianismo que necesariamente había de golpear contra la realidad, una vez lograda mediante la victoria y la represión subsiguiente la estabilización del poder comunista. En favor de Mao, el pensamiento chino clásico no se preocupaba tanto de encontrar argumentos ni elementos de análisis, sino de consumar la victoria en una discusión. Es lo que revelaba la famosa fábula del viejo loco, Yugong, que quiso remover las montañas, emblema de los comunistas que pretendían edificar un nuevo mundo, aparentemente imposible. El sabio diagnostica la imposibilidad, pero Yugong no se resigna y decide irlas demoliendo golpe a golpe, con la ayuda de unos ángeles que tal vez representan al partido comunista. Y logra al fin su propósito[91]. Una vez en el poder, y desorientado ante las dificultades de la construcción socialista, que acarrean otros tantos peligros para su poder personal, Yugong reencarna en Mao. Primero ensaya la apertura de las cien flores y cien escuelas, que rápidamente se vuelve contra él y le confirma en su desconfianza respecto de los intelectuales. Luego, en 1958, se lanza a la «rectificación» del Gran Salto Adelante, con la constitución forzosa de las comunas agrarias y el subsiguiente fracaso que ocasiona veinte millones de muertos. Suavemente, el partido le relega al papel de símbolo, en un segundo plano. Pero aprovechará la primera ocasión para desarrollar una vez más su impresionante calidad como estratega de la lucha militar y política. Con la Revolución cultural, se lanza a la apuesta de movilizar con furiosa agresividad a los jóvenes «guardias rojos» contra la jerarquía del partido que le es adversa, bajo la consigna famosa de «¡Bombardead los puestos de mando!». Luego pondrá freno a esa insurrección masiva de la base sirviéndose del ejército, y finalmente evitará una alternativa militar a su poder abriendo el camino a la recuperación de los restos de la jerarquía del partido.

La lógica de la represión encuentra también sus raíces en el pasado chino. Su aspecto más atractivo en apariencia, la reeducación del enemigo de clase, no excluye el recurso a una eliminación física y es compatible con ella, pues un período fallido de reeducación puede acabar en la muerte. La reeducación entronca con la

---

[90] S. R. SCHRAM, *The Political Thought...*, p. 393.

[91] *Citas*, pp. 209-210. Con ese título «*Y el viejo Yugong removió las montañas*», Joris Ivens realizó un extenso documental, hagiográfico en la intención, pero muy ilustrativo, sobre la Revolución cultural.

centralidad de la formación del individuo en la China prerrevolucionaria, pero no para el despliegue de sus propios intereses, sino para el mejor cumplimiento del deber social. De ahí que en principio sea el colectivo de revolucionarios quien se encargue de valorar el resultado de la experiencia, conducente a integrarle inexorablemente en el mismo. La otra cara de esta integración corresponde, simétricamente, al enjuiciamiento desde ese mismo sujeto, según tendrá lugar cuando imperan los «guardias rojos» durante la Revolución cultural, de quienes evidencien su inadecuación al sistema. De nuevo rebrotan los rasgos del sistema penal de los años imperiales, incluida la culpabilidad extendida al medio familiar. El acusado no puede defenderse, ahora de los «tres antis», como bajo los manchúes Qing de las «diez abominaciones»[92]. Proclamar la propia inocencia constituye un desafío. Sólo cabe el arrepentimiento y aceptar la pena impuesta, que reviste caracteres de ejemplaridad. Cualquier infracción al ritual, como envolver unos zapatos en el periódico donde figura un discurso de Mao, da lugar al castigo de exhibirse en público encartelado cargando con la infamia de la profanación. Los juicios críticos de que son objeto altas personalidades, como Liu Shao-qi o su mujer, Wang Guang-mei, recogen la carga de humillación y desprecio del acusado que antes caracterizara a los «funcionarios celestes». No tiene otro valor que servir de muestra de que la maldad es inevitablemente vencida por los seguidores del luminoso pensamiento revolucionario de Mao.

En el curso de esa conmoción, igual que otros muchos, Liu Shao-qi perece, pero Deng Xiao-ping tendrá tiempo de reemprender la modernización esbozada en los años sesenta. Entre tanto, Mao había alentado la utopía del mundo cabeza a abajo, con los brutales juicios críticos de sus adversarios, el desprestigio de cuadros e intelectuales, y la exaltación de la juventud y del campesinado revolucionario. La lucha contra el revisionismo de Jrushev parecía haberse traducido en una nueva forma de marxismo-leninismo contestario y antiburocrático. Se trataba, según Schram, de «combatir la burocracia, transformar la naturaleza humana, construir una nueva sociedad y desarrollar la economía mediante la participación popular»[93]. La realidad arrojará otro balance, con un Mao preocupado ante todo por conservar la dosis de poder correspondiente a su concepción mesiánica del comunismo.

La Revolución cultural le permitió cumplir ese propósito, pero no sin una mezcla de endiosamiento e inseguridad, que le hacía prever en carta a su esposa, la radical Chiang Ching, un futuro expresado en los términos de las novelas históricas chinas que siempre apasionaron a Mao: transcurridos ocho años, el «gran caos en el reino» se trocaría en «gran orden en el reino», saliendo a la luz «los diablos con cuernos y los espíritus de las serpientes». Es decir, volverían a primer plano sus

---

[92] Sobre las «diez abominaciones» bajo los manchúes, ver Richard J. SMITH, *China's Cultural Heritage. The Qing Dinasty, 1644-1912*, 2.ª ed., Boulder, 1994, p. 274. Los guardias rojos designaron a Liu Shao-qi como el principal representante de los «tres antis» (*Revo. cul. dans la Chine pop.*, p. 256), herederos de los «tres males» —corrupción, despilfarro y burocratismo— que Mao denunciara en 1951 (*Obras escogidas*, t. V, p. 66). Mao sigue la concepción clásica china, según la cual la idea de cantidad carece de sentido y el número reviste un carácter emblemático, designando las cualidades del agrupamiento realizado (Marcel GRANET, *La pensée chinoise*, París, 1988, pp. 127-128).

[93] S. R. SCHRAM, «I limiti del cambiamento cataclismico: riflessioni sul suolo della "grande rivoluzione culturale proletaria" nello sviluppo della Repubblica popolare cinese», en *Mao Zedong dalla politica alla storia*, cit., p. 269.

adversarios ahora ocultos. Mao evocaba la concepción que tenía de sí mismo en su juventud: «Confiaba firmemente en vivir doscientos años y en recorrer tres mil millas como un río rápido». Y se aplicaba la fábula del mono hecho rey por no haber tigre en las montañas. Confesaba tener algo de mono, pero sobre todo había llegado a ser Rey supremo, «teniendo en mí algo de tigre que domina a los demás»[94].

Mao vio así realizado el sueño de escribir a su voluntad el mensaje revolucionario sobre la página blanca del pueblo. Sólo que su escritura, como él mismo previera en la carta a Chiang Ching, fruto de una ambición personal, será borrada por sus sucesores —los diablos y las serpientes— con la única compensación de conservar su imagen mítica a modo de agente de legitimación de una política económica del todo diferente de la suya, pero coincidente en cuanto al monopolio de poder del partido comunista.

Los «guardias rojos» acertaron quizás en un aspecto: la línea política esbozada por Liu Shao-qi y Deng Xiao-ping implicaba una rectificación, cautelosa pero firme, de la línea política voluntarista trazada por Mao. El libro maldito de Liu, *Para ser un buen comunista* (reelaborado en 1962) suponía un cambio de sentido en la revolución, dejando de lado toda pretensión milenarista para insistir en una nueva función del partido que enlazaba con el viejo principio confuciano de la gestión eficaz y ordenada. El perfeccionismo en la configuración de la personalidad del comunista de Liu se revestía de un ropaje de citas sagradas a Marx, Lenin y Mao, pero no olvidaba el recurso a los textos clásicos de Confucio y de Mencio para mostrar la importancia capital de la autoeducación y de la necesidad de soportar duras pruebas para ser un verdadero revolucionario. Se trata de un ejercicio permanente de estudio y de conformación moral de cada uno que se inserta sobre la concepción marxista-leninista de la historia, desechando cualquier tipo de espontaneismo. «Como los comunistas tienen que asumir la «gran misión» [concepto de Mencio] de transformar el mundo, misión sin paralelo en la historia, es preciso que estén especialmente atentos a formarse y a educarse ellos mismos en el curso de la lucha revolucionaria»[95]. Las pautas de formación y comportamiento confucianas se ponían al servicio del ideario comunista, de modo que el militante «debe poseer las virtudes más grandes y más nobles del hombre». La vertiente comunista de este precepto se aplica a la entrega al partido, pero con la misma intensidad a la gestión del Estado. Todo ello iba necesariamente en contra de la visión voluntarista del comunismo sustentada por Mao y sus seguidores, obviamente no designados de modo explícito:

> Nuestros camaradas deben comprender que un dirigente o un héroe verdadero de la causa comunista no es nunca un dirigente o un héroe individual, y que nunca debería atribuirse estos títulos o designarse a sí mismo [...]. El comunismo es una empresa que exige los esfuerzos colectivos de millones y millones de hombres durante un largo período; ningún individuo, por sí solo, tiene la capacidad de hacerle triunfar[96].

El Partido es el punto de referencia esencial, una organización donde podrá ejercerse la crítica interna, y sobre todo tendrá lugar la transformación de los mili-

[94] Carta a su mujer Chiang Ching, 8-VII-1966, en *Le grand livre rouge*, pp. 260-264.
[95] Liou CHAO-CHI, *Pour être un bon communiste*, París, 1970, p. 27.
[96] Ibíd., p. 92.

tantes en «comunistas altamente cultivados», eficaces en el cumplimiento de sus tareas y rigurosos en el examen de las propias palabras y de la propia conducta. La ideología y los fines correspondían a la tradición marxista; el conjunto de valores adscritos a la acción del comunista encajaba con la tradición confuciana.

El *número dos* de Liu, Deng Xiao-ping le sobrevivió a él, y sobrevivió a Mao, haciendo bueno el diagnóstico de los «guardias rojos» sobre su heterodoxia económica, al defender ya entonces los estímulos materiales, en aplicación del principio confuciano de la eficacia: «Poco importa que el gato sea blanco o negro, con tal de que cace ratones», era ya su divisa[97]. Tras la muerte de Mao, Deng asumió el poder, restaurando la prioridad otorgada a la eficacia económica, en el marco de la consigna de las «cuatro modernizaciones», pero al mismo tiempo evitará vulnerar los fundamentos sagrados —y por consiguiente, maoístas— del poder del partido comunista. Los «cuatro principios» que habían de servir de marco político a las cuatro modernizaciones consistían pura y simplemente en la reafirmación tajante de la ortodoxia: mantenerse en el camino del socialismo, preservar la dictadura del proletariado, así como el liderazgo del partido comunista, y, traca final, mantener el marxismo-leninismo y el pensamiento de Mao Zedong[98]. Toda perspectiva democrática quedaba desechada. Así que todos tuvieron razón: los guardias rojos que veían en Deng un peligroso restaurador de las relaciones de producción capitalistas en China, y él mismo en cuanto defensor a ultranza del monopolio de poder del PCCh. Para ello había que conservar la sacralización de Mao, tanto más útil en su condición de muerto y ensalzado para conjurar el pluralismo. El PCCh asumía la vieja condición de líder autoritario de la vida política y social china, apoyándose implícitamente en el no menos autoritario fondo de sociabilidad confuciana[99]. «La ejecución capital constituye un medio indispensable de educación», advirtió Deng en 1983 al defender un endurecimiento de una ley penal encargada, al viejo estilo, de moralizar el país[100]. Sólo que ahora no se trata de mantener la estabilidad de un imperio, coagulando las relaciones sociales, sino de encauzar un proceso expansivo de signo nacionalista.

En todo caso, al enjuiciar retrospectivamente a Mao, Deng Xiao-ping no pudo eludir cargarle con unos cuantos errores, de los cuales él y los suyos fueron víctimas principales en el curso de la Revolución cultural. Pero el coste de esa radicalización maoísta, a mediados de los años sesenta, no recayó sólo sobre China. Dos movimientos revolucionarios muy radicales, Sendero Luminoso en Perú y los *jemeres rojos* en Camboya, alcanzaron a llevar hasta el extremo la carga de voluntarismo y de violencia implícita en el pensamiento del «gran timonel». Por sus terribles consecuencias en términos de pérdidas de vidas humanas, la experiencia de los jemeres rojos, dirigida por Pol Pot, merece ser reseñada, en el punto de encuentro entre la ideología y la práctica político-represiva, ya que no fue el producto de la enajenación de unos hombres, sino de la puesta en vigor de unos principios emanados en gran parte del comunismo chino.

---

[97] «Fiche biographique de Deng Xiaoping», en *Revo. cul. dans la Chine pop. Anthologie de la presse des Gardes rouges*, París, 1974, p. 275.

[98] Richard EVANS, *Deng Xiaoping and the Making of Modern China*, Londres, 1995, p. 233.

[99] C. AUBERT *et al.*, eds., *La société chinoise après Mao*, París, 1986, p. 299.

[100] R. EVANS, *Deng Xiaoping...*, p. 260.

Durante sus años de lucha clandestina, Pol Pot visitó China en 1966, en el tiempo de gestación de la Revolución cultural y de exaltación del culto a la personalidad de Mao, a través de la edición en doscientos millones de ejemplares del *Pequeño libro rojo*. Posteriormente, la propaganda vietnamita le presentaría como alguien deslumbrado por radicales chinos del tipo de la «banda de los cuatro». Tuviera o no lugar esta conexión a nivel personal, lo cierto es que Pol Pot —de verdadero nombre Saloth Sar— tiene a la vertiente izquierdista de la revolución china como referente esencial de su propio proyecto revolucionario. Hay que tener en cuenta que la Revolución cultural se presentaba, de un lado, como prolongación del Gran Salto Adelante que supuso la convulsiva colectivización del campo chino, de otro como solución definitiva, en un sentido igualitario y de formación de un hombre nuevo, a las tensiones que hasta entonces caracterizaran la construcción del socialismo en China.

En sus recuerdos, el rey Shihanuk evoca el papel que en el pensamiento de Mao desempeñaba Camboya: «ciego ante sus excesos», veía en el régimen de los jemeres rojos el campo de experimentación para una auténtica sociedad revolucionaria[101]. Pol Pot y sus seguidores le recompensaron con una auténtica «maolatría». Pol Pot fijó arbitrariamente la fecha de fundación de su partido comunista un 30 de septiembre, coincidiendo con la entrada de Mao en Pekín en 1949 y su ministro Son Sen, en la misma fecha de 1977, declaró que los jemeres rojos seguían la línea política de Mao. Al morir éste, Pol Pot lamentó el hecho en un gran mitin, resaltando los dos grandes momentos, el Gran Salto Adelante y la Revolución cultural, en los cuales Mao supo «aplastar a los elementos contrarrevolucionarios y antisocialistas». Sus obras «iluminan la literatura y son inmortales»:

> Su Excelencia el Presidente Mao hizo la síntesis de todas estas experiencias, para sumarlas a la literatura marxista-leninista clásica y las revoluciones mundiales de nuestro tiempo y del tiempo futuro[102].

La obra de Pol Pot viene a proporcionar una versión extrema de los planteamientos maoístas. Como el gran timonel, los jemeres rojos harán del campesinado pobre el sujeto de la revolución, tanto en el plano militar como en el político. Su guerra surgirá de las áreas más atrasadas del país, hasta que el campo acabe cercando a la gran ciudad, Phnom Penh, cuya caída el 17 de abril de 1975 representa el triunfo de la insurrección comunista. Una vez alcanzado, Pol Pot no se limita a garantizar el predominio del campesinado, a cuyos miembros define como «los diamantes de la tierra», sino que vacía las ciudades y convierte a sus habitantes en una casta inferior, el «pueblo nuevo» o del 17 de abril, destinado a convertirse en un ejército de esclavos que transforme el campo camboyano y haga subir su producción hasta los niveles míticos conocidos en tiempos de Angkor. La expresión «pueblo nuevo» o «renovación del pueblo» (*hsin min*) hundía sus raíces en el pensamiento reformador chino y tenía como punto de origen el *Ta-hio*, o *Libro del Gran Saber* confuciano, pero aquí dista de tener un contenido positivo. De nuevo en la línea maoísta, se trata de un proceso de reeducación efectuado bajo la vigilan-

[101] Bernard KRISHER, *Prince Shihanouk Reminisces: World Leaders I Have Known*, Bangkok, 1990, p. 108.

[102] Henri LOCARD, *Le «Petit Livre Rouge» de Pol Pot*, París, 1996, pp. 42-43.

cia y el control de los campesinos revolucionarios, el «pueblo antiguo» o *mulethans*, «pueblo de base», dirigido a su vez por la organización innominada, el Angkar, máscara bajo la cual se esconde el partido comunista (cuya existencia sólo es reconocida públicamente en septiembre de 1977). «Transformemos el campo para que se convierta en la ciudad», era la consigna. En la práctica, la construcción de una sociedad próspera e igualitaria, y la mencionada reeducación de los habitantes de las ciudades, se convierten en una experiencia genocida de esclavización y terror. «Los del 17 de abril son plantas parásitas», «son prisioneros de guerra», «sólo llevan dentro mierda y orines», «son los vencidos de la guerra», «allí donde están los del 17 de abril no es posible desarrollo alguno»: todas las declaraciones relativas al «pueblo nuevo» denotan la voluntad de exterminio, que lógicamente se aplica también, de acuerdo con la terminología maoísta, al «imperialismo y sus lacayos» y a cualquier tipo de enemigo[103]. La construcción del paraíso agrario, bajo el lema de «vivamos todos en perfecta igualdad», hacía obligada la travesía del infierno para convertir en realidad el sueño de la desaparición de toda desigualdad y de toda diferencia de clases, con una meta muy clara: «No hay más que una clase: la clase campesina»[104].

La dimensión constructiva del proyecto se apoya en el modelo del Gran Salto Adelante maoísta, esto es, una transformación colectivista del mundo agrario determinada por un voluntarismo revolucionario, sin atender a los costes humanos del proceso. Las consignas de los jemeres rojos aluden una y otra vez a ese precedente: «la radiante revolución es un salto adelante prodigioso», «con el Angkar se da un gran salto adelante, un salto adelante prodigioso», «el Angkar tiene una línea perfectamente justa y maravillosamente lúcida, es un salto adelante prodigioso». La constatación del supuesto éxito, que habría hecho progresar con excepcional ímpetu a Camboya, según la propaganda oficial, se une a la exigencia para cada individuo de convertirse en agente de esa transformación mágica, fundamentada históricamente en la capacidad de los jemeres clásicos: «Debes incrementar la producción, a fin de que el país llegue a ser fabulosamente rico»[105]. Éstas y otras consignas traducen en palabras la iconografía de propaganda maoísta, con la metáfora de la luminosidad solar que se asocia en este caso a las facultades casi mágicas que se asignan al Angkar (en el lugar de Mao). Sólo en el último año del régimen tiene lugar un culto a la personalidad de Pol Pot, hasta entonces en la sombra, a quien se designará como Hermano Número Uno, emblema de la supuesta fraternidad igualitaria que reinaba en la nueva Kampuchea.

A diferencia del caso chino, hasta septiembre de 1977 el protagonista visible de la revolución es el Angkar, mutación formal del partido comunista, que en realidad desempeña una función de control totalitario, inspirada en sus líneas generales en el patrón chino, pero con una voluntad de omnipresencia todavía mayor. Uno de los rasgos explicables en los jemeres rojos era su rechazo de las prácticas religiosas del budismo y de la creencia en los espíritus o genios (*neak ta*). «Es el Angkar el que te ha salvado la vida, no Dios ni los genios»[106]. A pesar de ello, la

[103] Ibíd., pp. 147-148 y 135-137.
[104] Ibíd., pp. 226-227.
[105] Ibíd., pp. 49-53 y 192.
[106] Ibíd., p. 156.

forma en que el Angkar presenta su dominación sobre la vida colectiva tiene más de ejercicio de poderes mágicos, propios de un ente sobrenatural que de la actuación de un poder político. Las comunidades rurales de Camboya creían en la existencia de genios tutelares que ejercían sobre ellas un estricto control, salpicado de recompensas y acciones punitivas. Garantizan la prosperidad del pueblo, pero tambien castigan los comportamientos irregulares[107]. Es el papel que asumirá el Angkar, con una atención preferente a la dimensión punitiva que según veremos encaja con el sentido kármico de la religiosidad tradicional budista en Camboya. No hay fantasmas ni verdugos en el mundo de los jemeres rojos, pero el Angkar desempeña ambas funciones, como Gran Genio de la revolución, lo cual se subraya en ocasiones al emplear los mismos toques de tambores para sus reuniones en los pueblos que antes se emplearan para las ceremonias ofrecidas a los *neak ta*. «El Angkar tiene ojos de piña», es decir, lo ve todo. Claro que para ello necesita activar el deber de la vigilancia y la delación generalizadas: «tenéis que informar de todo al Angkar», «debéis espiar los menores actos y gestos de cada uno de vosotros», «debes informar discretamente de todos los secretos al nivel superior», «no debes ocultar nada al Angkar», son consignas bien precisas de esa pretensión orwelliana que se hizo realidad entre 1975 y 1978 en Camboya. Al mismo tiempo, al Angkar ha de prestarse una inquebrantable obediencia, siguiendo estrictamente su vía, cumpliendo sus órdenes y su disciplina: «¡El Angkar te dice lo que debes hacer y eso es lo que has de hacer!»[108]. Como recompensa, el Angkar guía la revolución, convierte en dirigentes a las capas más bajas de la población, su omnipresencia garantiza el bien de todos y, supuestamente, es benévolo hacia quien le obedece y confía sin reservas en él. «¡Estamos llenos de gratitud hacia el Angkar!», era la declaración obligada.

Pero la faz apacible del Angkar se encuentra literalmente aplastada por su carácter de agente totalitario del terror. «El Angkar es amable, cuídate de no enfurecerle», «el Angkar sólo es cruel contra aquellos que provocan su cólera», advierten los jemeres rojos. Lo malo es que existían muchas maneras de provocar esa cólera. La principal era, obviamente, la oposición abierta que llevaba de inmediato a la muerte, pero la amenaza concernía a toda expresión de disidencia. El veredicto no podía ser más claro: «¡El que protesta es un enemigo, el que se opone es un cadáver!»[109]. Queda definido un régimen de delación generalizada, donde el indicio de disconformidad o de una conducta desviada es ya base suficiente para la eliminación del infractor. Todo el mundo es sospechoso y susceptible, en consecuencia, de merecer la destrucción: «Unos enemigos llevan el rostro descubierto, otros la máscara», «quienes están a nuestro lado pueden ser enemigos ocultos», «hay que destruir al enemigo visible y también al invisible, el enemigo en su vida mental»[110]. Aunque formalmente Pol Pot suscriba los procedimientos chinos de tratamiento del opositor, tales como la reeducación o las sesiones de estudio (*xuexi*) donde se discutía la conducta de alguien, habitualmente con voluntad de sancionarle, en Camboya tales términos son simples eufemismos para designar la

[107] Alain FOREST, *Le culte des génies protecteurs au Cambodge*, París, 1992, p. 23.
[108] *Le «Petit Livre Rouge» de Pol Pot*, p. 94.
[109] Ibíd., p. 170.
[110] Ibíd., pp. 166-167.

antesala de la ejecución. «¡Ven a una sesión de reconstrucción de ti mismo!», rogaba el Angkar. Es lo mismo que ocurre con los llamamientos a profesionales o estudiantes del «pueblo nuevo» para que se hagan visibles ante el Angkar: de la bienvenida formal el tránsito es rápido hacia la desaparición física. Hay que tener en cuenta que la voluntad de efectuar una transformación total en breve plazo de la sociedad camboyana, aniquilando todo obstáculo individual o social, encuentra aquí respaldo en la variante kármica del budismo predominante en Camboya. A diferencia de las modalidades nirvánica, de salvación individual, o apotropaica, de protección o compasión, el budismo kármico insiste en la responsabilidad individual imborrable por las infracciones cometidas en esta vida. No existe posibilidad de rehabilitación; sólo el castigo, una concepción que los jemeres rojos incorporarán a su actuación punitiva de manera implacable.

Lo viejo y lo nuevo se funden, pues la insistencia en la responsabilidad del individuo, al abarcar toda su vida y a la condición social, lleva a otro encuentro, esta vez, con la obsesión por la autobiografía como fundamento de la condena, tomada de la Tercera Internacional, y sobre todo de los procedimientos de tortura y autodestrucción característicos de las represiones estalinianas (recordemos *La confesión* de Arthur London). «El Angkar sigue el método de la autobiografía», lo cual significaba la invitación a dar los datos que podrían llevar antes o después a la eliminación del declarante, pues en principio la omnisciencia de la organización garantizaba que «el Angkar conoce ya toda la historia de tu vida»[111]. Omitir datos o proporcionarlos podía llevar al mismo fin. En su último año en el poder, Pol Pot llevará la represión al propio interior de su partido, con la denuncia de «los microbios» que llevaban la enfermedad a las propias filas revolucionarias[112]. La amplia represión selectiva en centros como Tuol-Sleng responde a esas ideas y de nuevo la tortura, el inacabable ejercicio de redacción de autobiografías y la muerte configuran una secuencia donde el ensayo de dar forma a un hombre nuevo desemboca en una lógica de exterminio.

2. Internacionalismo y antiimperialismo

La idea del hombre nuevo es también central en otro proyecto revolucionario comunista de los años sesenta, el que se desarrolla en Cuba tras el triunfo de los guerrilleros en torno al doble liderazgo de Fidel Castro y de Ernesto *Che* Guevara. Existen puntos de contacto, pero también grandes diferencias, entre los procesos revolucionarios de Camboya y de Cuba, sin contar el abismo cultural que los separa. En ambos casos, la revolución asumirá una fuerte carga igualitaria y antiimperialista, exaltará al campesinado y mirará con desprecio al revisionismo soviético que actúa cautelosamente desde la coexistencia pacífica con el capitalismo. El componente militar resulta decisivo, ya que se trata de insurrecciones que desde el medio rural acaban triunfando con la toma de la capital del país, si bien en el caso jemer es un ejército de jóvenes campesinos y en Cuba lo que se impone es la dis-

---

[111] Ibíd., pp. 107-109.

[112] David P. Chandler, *Brother Number One. A Political Biography of Pol Pot*, Bangkok, 1992, p. 155.

locación del poder provocada por una guerrilla. Y, sobre todo, destaca esa intención de identificar al comunismo con la forja de un hombre nuevo cuyos actos y cuyas ideas, en su totalidad, estarán inspiradas por el sistema de valores impuesto desde la revolución.

Consecuentemente, la represión resulta un contenido central de la política pos-revolucionaria, si bien no son comparables los propósitos y las dimensiones en uno y otro caso. Resulta significativo que el protagonista de la represión, de las ejecuciones amparadas en el espectáculo de los juicios públicos, sea el Che, protagonista también mítico, pero esta vez de la lucha guerrillera. El encarcelamiento del disidente y la movilización del «pueblo revolucionario» para cercar, delatar y encarcelar a los adversarios serán partes esenciales de la vida política en la Cuba posrevolucionaria. Pero el objetivo principal no consiste en exterminar, sino en expulsar. «Yo mido la profundidad de la transformación —le explica Guevara a Nasser— por el número de gente afectada por ella y que sienten que no caben en la nueva sociedad»[113]. La amputación de las capas medias tuvo lugar en La Habana o Santiago como en Phnom Penh, pero sin la supresión física de los afectados.

El castrismo surge como radicalización de un planteamiento populista inspirado en los valores fundacionales de la lucha por la independencia en Cuba. «Esta lucha —explica Castro en 1966—, que hoy se enlaza y se entronca con la lucha de los demás pueblos del mundo contra el imperialismo, comenzó hace prácticamente un siglo, comenzó con los primeros hombres que se levantaron en armas contra el coloniaje y la explotación de nuestra patria»[114]. La biografía de Fidel Castro proporciona datos suficientes para explicar cómo el hijo de un hacendado gallego fue asumiendo el rechazo de los valores burgueses y el recurso a la violencia como instrumento de la acción política, pero es en el curso de la lucha guerrillera donde se gestan el rechazo de la democracia, la propensión igualitaria y un mesianismo adscrito a su propia persona. En la medida en que su proyecto se presentaba como un nacionalismo radical, opuesto a toda forma de tutela norteamericana sobre la isla, quedaban sentadas las bases para la convergencia con un comunismo que por mor de pragmatismo, a pesar de las distancias ideológicas, está representado por la URSS. «Nosotros somos comunistas y pertenecemos al campo socialista —reconoce de modo tajante en 1963—, y nuestra suerte será la suerte de todos los comunistas, del movimiento comunista internacional, de la revolución comunista»[115]. Será la construcción de un socialismo también bajo tutela, subsidiado —«nosotros no les pagaremos a los soviéticos la ayuda que ellos nos dan», reconoce en 1965—, ya que lo que le hace viable es la enorme ayuda económica proporcionada hasta 1990 por la «patria del socialismo». Elaborado mediante la yuxtaposición del nacionalismo americanista de José Martí y de las formas de poder del marxismo soviético, el marxismo-leninismo de Castro será, tanto en el plano práctico como en el doctrinal, una planta de invernadero, a pesar de sus pretensiones de constituir el modelo de sociedad para los revolucionarios de América Latina.

---

[113] Cit. por Jorge C. CASTAÑEDA, *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*, Madrid, 1997, p. 205.

[114] Fidel CASTRO, *Ideología, conciencia y trabajo político/ 1959-1986*, La Habana, 1987, p. 299.

[115] Ibíd., p. 306.

En el marco de la revolución castrista, es el Che Guevara quien configura los elementos de una propuesta revolucionaria destinada al propio tiempo a dar contenido a aquélla y a trascenderla, desencadenando, al modo garibaldino, toda una serie de procesos inspirados en el doble ejemplo del Vietnam y de la experiencia de Sierra Maestra, para derrotar definitivamente al imperialismo.

El telón de fondo del insurreccionalismo del Che lo constituyen los planteamientos generales del marxismo-leninismo en su versión soviética, sin un excesivo esfuerzo de profundización. Lo importante es que el capitalismo representa la explotación del hombre por el hombre, y que su fase imperialista agudiza hasta el extremo esa forma de opresión. A partir de aquí, entra en juego la decisión del sujeto revolucionario, consciente de que sólo el recurso a la violencia podrá acabar con la explotación. Tal es el valor del «guerrillerismo»: una pequeña minoría de luchadores logró invertir la historia cubana, eso sí, asumiendo los intereses de las masas y fundiéndose con ellas en el curso de su acción, que seguirá la trayectoria maoísta de la conquista de los campos como premisa para la conquista de la ciudad:

> [...] hemos demostrado que un pequeño grupo de hombres armados apoyado por el pueblo y sin miedo a morir si fuera necesario puede enfrentarse a un ejército regular disciplinado y derrotarlo. Ésta es la lección fundamental. Hay otra para nuestros hermanos de América que están en la misma situación agraria que nosotros, y es la de hacer revoluciones agrarias, luchar en los campos, en las montañas, y de allí a las ciudades[116].

Eso sí, el éxito de la revolución requiere que el aislamiento inicial de la minoría guerrillera sea superado mediante su integración con un campesinado que al principio se limita a mirarla con simpatía. Es entonces cuando realmente el movimiento asume un carácter socialista. En un artículo de 1959, sólo unos meses después de acabar la guerra, el Che describe en términos idílicos ese proceso: «las guerrillas y el campesinado empezaron a fundirse en una masa única»[117]. Tal es la dinámica que desde entonces ha de caracterizar para el Che la combinatoria favorable de cara al desarrollo de la revolución: iniciativa de la vanguardia, antes la guerrilla, ahora el partido, movida por el desinterés y dispuesta al heroísmo, para una vez incorporado el pueblo reintegrarse a éste y conseguir el cambio cualitativo. El peso de los factores subjetivos resulta decisivo, inspirándose en el reciente Gran Salto Adelante maoísta[118].

El protagonista es en último término individual: el revolucionario. Su tarea ha de entenderse como un sacerdocio de la revolución, en el sentido cristiano y sin excluir el martirio. No caben para él intereses ni sentimientos al margen de la revolución: «no hay vida fuera de ella». Su amor ha de dirigirse hacia el pueblo, y en este sentido debe entenderse la afirmación de que «el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor», algo compatible con la máxima dureza en las resoluciones que ha de adoptar. Y la revolución no se detiene en un éxito aislado. Es un proceso al que entrega su vida, hasta el punto de preferir la

[116] Ernesto CHE GUEVARA, «Proyecciones sociales del Ejército rebelde», cit. por John LEE ANDERSON, *Che Guevara. Una vida revolucionaria*, 2.ª ed., Barcelona, 1997, p. 354.

[117] Ernesto CHE GUEVARA, «La guerra y el campesinado», cit. por J. L. ANDERSON, *Che*, p. 274.

[118] Carmelo MESA-LAGO, *Breve historia económica de la Cuba socialista*, Madrid, 1994, p. 43.

muerte a su interrupción en el camino de la revolución mundial. De acuerdo con la visión crística, la redención exige una voluntad de sacrificio:

> El revolucionario, motor ideológico de la revolución dentro de su partido, se consume en esa actividad ininterrumpida que no tiene más fin que la muerte, a menos que la construcción se logre a escala mundial[119].

La distancia respecto del marxismo soviético es clara, aun cuando la estrategia de ese internacionalismo se apoye en la URSS: toda detención en la marcha hacia la revolución mundial resulta favorable para el imperialismo y resulta condenable cualquier propensión por parte del campo socialista a introducir criterios económicos en sus relaciones con el Tercer Mundo revolucionario. Las afirmaciones del Che en la conferencia de Argel de 1965 son inequívocas: «el desarrollo de los países que empiezan ahora el camino de la liberación debe costar a los países socialistas» y «los países socialistas tienen el deber moral de liquidar su complicidad tácita con los países explotadores del Occidente»[120]. Posiciones escasamente compatibles con el alineamiento con el campo soviético que esbozaba ya Fidel Castro, y que responden a su posición idealista consistente en que el socialismo debía reposar ante todo en una perspectiva internacionalista, de solidaridad «que provoque una nueva actitud fraternal frente a la humanidad».

Antes que en el cambio producido en el plano de las relaciones de producción, el triunfo revolucionario depende de que surjan nuevas relaciones sociales en torno a un hombre nuevo. «Estamos empeñados en crear totalmente lo nuevo, es decir, el hombre que venga de la clase obrera, de la clase campesina, que sea un producto de la Revolución», dirá en 1961 en una conferencia consagrada a la planificación económica[121]. Antes de que perfile la idea, Guevara anticipa su contenido al poner en práctica las jornadas de trabajo voluntario. Es la antítesis del «burocratismo», la tendencia propia del miembro de todo aparato a disociar su labor de los intereses de la revolución, produciendo «el freno de los papeles y de las indecisiones al desarrollo de la sociedad»[122]. Poco experto en temas económicos, siempre verá con desconfianza el funcionamiento de los mecanismos económicos, en los que tiende a ver un residuo del capitalismo. Antes que en el cálculo económico, la planificación se centra en el hombre, lo cual en realidad significa atender prioritariamente a las metas de la Revolución. «Prácticamente puede decirse —resume— que la Revolución es la que da la tónica al plan»[123]. Por eso opina Guevara, frente al economista Mora, que en el socialismo la ley del valor tiene menor vigencia que en el capitalismo, al verse subordinada a otros criterios que la Revolución considera fundamentales. «Se crearán entonces tensiones —advierte— que habrá que corregir con medidas administrativas para impedir una carrera de precios y se crearán nuevas relaciones que oscurecerían cada vez más la acción de la ley del

[119] Ernesto CHE GUEVARA, «El socialismo y el hombre en Cuba», en *Obras escogidas 1957-1967*, La Habana, s.a., p. 382.

[120] *Obras escogidas*, pp. 573-574.

[121] Ernesto CHE GUEVARA, *Temas económicos*, La Habana, 1988, p. 138.

[122] «Contra el burocratismo» (1963), en F. FERNÁNDEZ-SANTOS y J. MARTÍNEZ, eds., *Cuba, una revolución en marcha*, París, 1967, p. 140.

[123] *Temas económicos*, p. 157.

valor»[124]. La influencia maoísta resulta visible al encuadrar este tipo de cuestiones como «contradicciones no antagónicas» y otro tanto sucede con las reservas que el Che mantiene hacia los estímulos materiales, imprescindibles quizás desde el punto de vista del incremento de la producción, pero que pertenecen a una concepción del hombre, actuante según su interés individual y no por conciencia social, «que viene del capitalismo y está destinada a morir con el socialismo». «Estímulo material directo y conciencia son términos contradictorios, en nuestro concepto», concluye[125].

En el fondo, el socialismo en Guevara es antieconomía, actitud que compensa con una concepción antropológica optimista, según la cual el nuevo hombre de la revolución actuará por estímulos morales, al margen del consumismo, y desarrollará una nueva sociedad apoyándose en su esfuerzo y en la revolución tecnológica. La tendencia deberá ser a liquidar con la máxima rapidez los elementos propios del sistema capitalista: mercado, dinero, interés material. Es una apuesta por la utopía:

> [...] nosotros afirmamos que en un tiempo relativamente corto, el desarrollo de la conciencia hace más por el desarrollo de la producción que el estímulo material, y lo hacemos basados en la proyección general del desarrollo de la sociedad para entrar al comunismo, lo que presupone que el trabajo deje de ser una penosa necesidad para convertirse en un agradable imperativo[126].

La utopía guevarista tiene necesariamente una vertiente pedagógica, pues sólo de la educación revolucionaria puede surgir el hombre nuevo, proyección social del sistema de valores acuñado por el revolucionario. Mientras persistan los individuos de la vieja sociedad, sean intelectuales o trabajadores, sobrevivirán elementos propios de su conciencia reaccionaria. Individualismo, aislamiento, mercancía, han de ser sustituidos mediante la educación —impulsada desde el poder revolucionario— por conciencia social, sentido comunitario, producción socializada. «La sociedad en su conjunto —propone— debe convertirse en una gigantesca escuela». El resultado será la eliminación del tipo de hombre propio del capitalismo y la aparición en Cuba del hombre nuevo, actor principal de la sociedad comunista. Guevara cree vislumbrar ya el proceso de su aparición:

> En este período de construcción del socialismo podemos ver el hombre nuevo que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada [...]. «Los hombres» ya no marchan completamente solos, por veredas extraviadas, hacia lejanos anhelos. Siguen a su vanguardia, constituida por el Partido, por los obreros de avanzada [...]. Las vanguardias tienen su vista puesta en el futuro y en su recompensa, pero ésta no se vislumbra como algo individual; el premio es la nueva sociedad donde los hombres tendrán características distintas: la sociedad del hombre comunista[127].

El hombre nuevo es, en definitiva, un seguidor gregario de la revolución definida desde el partido comunista. La vereda aparentemente individualista, en realidad reservada sólo para el revolucionario, conduce a una fórmula ya conocida, puesto

[124] «Sobre la concepción del valor» (1963), *Obras escogidas*, p. 234.
[125] «Sobre el sistema presupuestario de financiamiento» (1964), *Temas económicos*, p. 308.
[126] Ibíd., pp. 308-309.
[127] «El socialismo y el hombre en Cuba», *Obras escogidas*, pp. 373-374.

que «el grupo de vanguardia» tiene derecho a ejercer «individualmente» la coacción de finalidad educativa propia de la dictadura del proletariado sobre «la masa», esto es, sobre la propia clase vencedora de la revolución. En el orden político, sin duda poco atraído por un comunismo burocrático, Guevara acude a la indeterminación y a la negación. No sabe cómo será la institucionalización revolucionaria; sólo que tendrá lugar «huyendo al máximo de los lugares comunes de la democracia burguesa, trasplantados a la sociedad en formación (como las cámaras legislativas, por ejemplo)». A la antieconomía y al rechazo efectivo del individualismo se suma así la antidemocracia. En la línea del joven Marx, Guevara confía en que la socialización hará posible el fin de la enajenación y una participación «en todos los mecanismos de producción y dirección». De este modo, prescindiendo de la política, puede alcanzarse «la perfecta identificación entre el Gobierno y la comunidad en su conjunto»[128].

La previsión optimista cubre los vacíos de la argumentación, con la pertinente ayuda del determinismo histórico que dispone el próximo triunfo de la revolución comunista. Por eso, las victorias en Cuba y en Vietnam le parecen al Che el anuncio de un inminente derrumbe del frente imperialista. La revolución es necesaria, los pueblos son revolucionarios, sólo hace falta el detonador de una minoría activa que desencadene la lucha armada, como en Sierra Maestra. En el mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental, próximo ya a su última aventura, el Che explica su teoría del «foquismo», multiplicando los focos insurreccionales para provocar el incendio revolucionario antiimperalista a escala mundial. No existe opción intermedia entre la pervivencia de la explotación en el Tercer Mundo y la revolución socialista, que llegará como resultado de «una lucha cruenta» impulsada desde las guerrillas rurales y urbanas. Resulta preciso confiar en «la invencibilidad de la guerrilla prendiendo en las masas de los desposeídos»[129]. Por eso vale la pena afrontar la muerte por «la causa sagrada de la redención de la humanidad», en cualquier lugar del mundo, sin distinción y que esa muerte «sea igualmente gloriosa y apetecible» (*sic*)[130]. La definición del revolucionario en el contexto apocalíptico diseñado por el Che respondía estrictamente a la imagen de un Cristo en armas contra el nuevo satán, «el gran enemigo del género humano», los Estados Unidos, y con un paraíso también anunciado: la sociedad comunista.

3. Comunismo y democracia

Hacia 1937, en el momento álgido del Terror estaliniano, un dirigente de la Comintern, *Ercoli* (Palmiro Togliatti) formulaba una sorprendente profecía en el curso de una conversación con el comunista austríaco Ernst Fischer:

> Si algún día regresásemos a nuestros países hemos de tener presente desde un principio: la lucha por el socialismo significa lucha por mayor democracia. Si nosotros, los comunistas, no nos convirtiésemos en los más consecuentes demócratas, la historia nos arrollará[131].

---

128 Ibíd., p. 375.

129 Publicado en *Tricontinental. Suplemento especial*, 16-IV-1967, repr. en *Obras escogidas*, p. 595.

130 Ibíd., p. 596.

131 Ernst Fischer, *Recuerdos y reflexiones*, Madrid, 1976, p. 31.

La reconciliación del comunismo con la democracia, frente a los planteamientos originarios de Lenin, se había esbozado en el seno de la Comintern en 1934-1935, con el viraje que culmina en su VII Congreso, con Dimitrov y el propio Togliatti en posición de protagonistas. Pero la elaboración de un pensamiento comunista apoyado en supuestos teóricos distintos de la ortodoxia de Lenin y Stalin se había iniciado en la década anterior, desde un marco cultural alejado del soviético y encuentra su punto de referencia doctrinal en la figura del comunista italiano Antonio Gramsci. No porque Gramsci sea un adelantado de la introducción de la democracia en el proyecto comunista, ni porque contradiga frontalmente los planteamientos de la Comintern, especialmente los de Stalin y Bujarin. Acepta asimismo la bolchevización de los partidos comunistas como medio para contrarrestar las posibles influencias socialdemócratas y burguesas y no deja de suscribir el principio de la «dictadura del partido». En cambio, se muestra contrario a la forma en que Stalin resuelve los conflictos internos en el PCUS, viendo en ello un retroceso respecto de Lenin y sobre todo, cuando en la Comintern y en el PCI, a partir de 1929, se impone el planteamiento izquierdista de «clase contra clase», Gramsci censura desde la cárcel de Turi di Bari el «maximalismo» del partido y reivindica la necesidad de un período de transición, sin renunciar al objetivo final de la dictadura del proletariado, en que tuviera lugar una convergencia de fuerzas políticas antifascistas dentro de una Asamblea Constituyente[132].

Ahora bien, lo que cuenta en Gramsci no son sus disidencias respecto de la Comintern, sino la elaboración de unos planteamientos teóricos que rompen con el esquematismo impuesto desde la URSS. En especial, sus *Cuadernos de la cárcel*, a partir de febrero de 1929, permiten definir el proceso revolucionario como algo que en modo alguno se encuentra sometido a las reglas del determinismo histórico. La acción del proletariado no se sitúa en el terreno favorable de una pendiente en declive, sino ante una problemática compleja donde como protagonista de la historia debe contar con los fenómenos de conciencia y con las posibilidades de retroceso. De un pensador de fines del siglo XVIII, Vincenzo Cuoco, toma el concepto de «revolución pasiva», desde el cual aborda el análisis del fascismo. Respeta la concepción militar de la lucha de clases, pero al lado de la confrontación abierta, de la «guerra de movimiento», subraya el papel de la «guerra de posiciones», como si las dos fases de la Gran Guerra se hubieran proyectado sobre la evolución del conflicto social en la Europa posterior a 1918. Una táctica de desgaste, elaborada siguiendo criterios racionales, había de sustituir al ímpetu revolucionario que presidía, por ejemplo, la construcción teórica de Trotski, tendente a un ataque frontal contra las posiciones capitalistas. Era preciso tener en cuenta que el desarrollo del capitalismo reforzaba notablemente a la sociedad civil y hacía posible una resistencia que faltó en cambio en Rusia (Oriente), donde el Estado prerrevolucionario lo era todo y la sociedad civil apenas «primordial y gelatinosa». Por eso la concepción gramsciana de la «guerra de posiciones» no implica solamente el paso de uno a otro tipo de confrontación, manteniendo la concentración de las actuaciones sobre el poder político. Dentro de una estricta analogía con el desarrollo militar de la Gran Guerra, las trincheras del orden capitalista se encuentran situadas en el interior del sistema social, «por lo que concier-

---

[132] Athos LISA, *Memorie. In carcere con Gramsci*, Roma, Milán, 1973, p. 88.

ne a los Estados más avanzados, donde la "sociedad civil" se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las "irrupciones" catastróficas del elemento económico inmediato»[133].

El automatismo económico y el determinismo histórico quedan fuera de campo. La relación entre infraestructura y superestructura, enunciada por Marx, se despliega en una problemática compleja donde el proceso histórico resulta de una combinatoria de las relaciones económicas, la acción voluntaria de los hombres y la intervención del Estado en la sociedad civil[134]. No es cuestión ya de estadios donde la clases sociales se enfrentan mecánicamente para alcanzar una fase superior, democrático-burguesa o socialista. La lucha de clases tiene lugar en un escenario más amplio, en el cual pueden registrarse distintos tipos de crisis (orgánicas, de hegemonía, catastróficas) y donde no sólo juega el poder en sentido estricto, sino también la hegemonía, en su doble dimensión política y cultural. Entran aquí en acción los intelectuales, en cuanto forjadores del consenso social que facilita la existencia de una estructura de dominación. «Los intelectuales son los "comisionados" del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político»[135]. Era un desarrollo teórico que partía del reconocimiento del papel de la conciencia de clase, observable ya en su anterior etapa revolucionaria de *L'Ordine nuovo*: «La victoria la tendrá quien tenga conciencia más clara de la propia fuerza»[136]. Sólo que en los *Cuadernos*, ha desaparecido todo rastro de dualismo primario. La transformación del orden social requiere como agente histórico al partido político, moderno príncipe maquiaveliano, encargado de organizar la «reforma intelectual y moral» que permita superar su condición subalterna a «las clases deprimidas de la sociedad», contribuyendo a «la formación de una voluntad colectiva nacional-popular»[137]. Nada más lejos del tipo de partido de conspiradores profesionales que en la concepción de Lenin dirige a la clase obrera hacia el acto insurreccional.

La propuesta de Gramsci relativa a la Constituyente podía considerarse como un anticipo de la política de frentes populares, pero su encarcelamiento y marginación le impidieron toda participación en la política comunista hasta su muerte en 1937[138]. El viraje de los frentes populares surgió en la Comintern y en el Partido Comunista francés como respuesta al reto planteado a la URSS y al movimiento comunista por el ascenso del nacionalsocialismo, y también por efecto del fracaso espectacular de la política de clase contra clase[139]. Va cobrando forma el círculo de círculos descrito por Eric J. Hobsbawm: «El eje de la estrategia frentepopulista fue la unidad. Era un entramado de círculos concéntricos de unidad: en su centro, el frente único del movimiento de la clase obrera, que a su vez formaba la plataforma de un más amplio Frente Popular Antifascista, el cual a su vez en los principales

---

[133] Antonio GRAMSCI, *Note sul Machiavelli*, Roma, 1977, p. 81.

[134] Antonio GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, 1977, p. 113.

[135] Antonio GRAMSCI, *Gli intellettuali*, Roma, 1977, p. 9.

[136] Antonio GRAMSCI, «Controllo di classe», *L'Ordine nuovo*, 3-I-1920, cit. por Franco DE FELICE, *Serrat, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia*, Roma, 1971, p. 292.

[137] Antonio GRAMSCI, *Note sul Machiavelli*, p. 9.

[138] Ver Paolo SPRIANO, *Gramsci in carcere e il partito*, Roma, 1977.

[139] Annie KRIEGEL y Stéphane COURTOIS, *Eugen Fried*, París, 1997, pp. 232-252.

países sirvió de base a un Frente Nacional de todos aquellos dispuestos a resistir al fascismo en la forma de peligro proveniente de Hitler, de Mussolini y de los japoneses [...]»[140].

Los grandes textos del viraje son obra del búlgaro Dimitrov y giran en torno al VII Congreso de la Comintern, en 1935. Pero ese mismo año el cambio se hace más hondo en los escritos del colaborador italiano de Dimitrov, Palmiro Togliatti. A principios de año, en el *Curso sobre los adversarios*, impartido en la Escuela leninista de la Comintern, Togliatti define el fascismo como régimen reaccionario de masas, una forma de poder dictatorial de la burguesía claramente diferenciada de la democracia. De ahí que, en un sentido, sea posible emprender una acción política para ganarse a esas eventuales bases del fascismo, y en otro, convenga defender la democracia por el propio interés de los trabajadores. La llegada del fascismo no es, pues, algo inevitable, dependiendo de la capacidad política de los comunistas para impedirlo allí donde «existen aún las formas parlamentarias»:

> [...] se cometería al mismo tiempo un grave error político de no darse cuenta de que las probabilidades de instauración de una dictadura fascista están ligadas al grado de combatividad de la clase obrera y a su capacidad para defender las instituciones democráticas. Cuando el proletariado no quiere, es difícil abatir estas instituciones. Esta lucha por las instituciones democráticas se amplía y deviene lucha por el poder[141].

Los elementos del análisis togliattiano se encuentran ya definidos. La democracia se convierte en objetivo para la clase obrera en cuanto obstáculo para impedir la instauración del fascismo. El triunfo de éste es señal de errores cometidos. Existe, en fin, un vínculo entre la lucha por la democracia y la posterior «lucha por el poder».

Otros textos de los primeros meses de 1935 perfilan aún más estas ideas. En la intervención en la comisión política preparatoria del VII Congreso, define como capital «el problema de la lucha por la defensa de los derechos democráticos en los países donde todavía no hay dictadura fascista y la cuestión de la lucha por los derechos democráticos en un régimen fascista»[142]. Al referirse a la política a seguir por el partido comunista alemán, ante el Ejecutivo de la Comintern, la fórmula se concreta: «una política que consiga *crear un frente popular de lucha contra la dictadura fascista*»[143]. Y sobre todo, en marzo de 1935, trabaja sobre un manifiesto a los trabajadores españoles, después de la insurrección de octubre de 1934, donde los conceptos y los argumentos quedan definidos, tanto por los añadidos al borrador previo de Togliatti como por sus supresiones. De entrada, tacha toda la presentación donde se exaltaba la lucha de Asturias y su pronta continuidad revolucionaria, para insistir en la amenaza fascista y en la situación amenazadora que aun gravita sobre las organizaciones obreras. Suprime también la alusión a los soviets como única forma de organización revolucionaria y la afirmación de que sólo «sobre el terreno del bolchevismo» podrá realizarse la unidad

---

140 Eric J. HOBSBAWM, «En torno a los frentes populares», *Estudios de Historia Social*, núm. 31, 1984, p. 195.

141 Palmiro TOGLIATTI, «Corso sugli avversari», *Opere, 1929-1935*, 2, Roma, 1973, p. 536.

142 *Opere, 1929-1935*. 2, p. 687.

143 Ibíd., p. 677.

obrera. No hay que reemprender el combate, sino elaborar una política de frente popular, la cual, apoyada a su vez en el frente único, restaure «todas las libertades democráticas», a modo de paso previo para la posterior formación del gobierno revolucionario[144].

Como prioridad, defensa de la democracia y frente popular. Es la línea que prevalece en la Comintern respecto de España a lo largo de 1936. Sólo que cuando tiene lugar la movilización del pueblo frente al levantamiento militar, la concepción estadiológica cobra pleno sentido, y Togliatti cree apreciar el esbozo de un nuevo tipo de democracia, superior a la burguesa y anticipo de la revolución socialista. Es el tema que desarrolla en el artículo «Sobre las peculiaridades de la revolución española», publicado simultáneamente en octubre de 1936, en *Il Grido del Popolo* y en *La Correspondance Internationale*. Desde Moscú, Togliatti cree ver en la República en armas, comprometida en una guerra nacional-revolucionaria, «un nuevo tipo de república democrática», donde el aplastamiento del fascismo se vincula al desarrollo de la fase democrático-burguesa de la revolución, en el marco del frente popular. Así se enfrentará a toda forma de espíritu conservador[145]. Togliatti emprendía así la vía de teorización formalista que conduce a Dimitrov a definir el concepto de «democracia popular» al que recurre ya en septiembre del 36.

La estancia en España, desde agosto de 1937 hasta el final de la guerra, le permite evitar ese callejón sin salida, habitual en la literatura de informes de la Comintern. Togliatti descubre que esa idílica visión del frente popular en la España en guerra existe únicamente sobre el papel y que prevalecen en cambio la desunión y la violencia, así como el alejamiento de las masas de la vida política. En una palabra, faltaba la democracia y «ni siquiera el partido comunista comprendió bien que una de las causas fundamentales de las debilidades de la república consistió en la ausencia de democracia»[146]. El contacto inmediato con España permitió a Togliatti ajustar los conceptos que pone en práctica entre 1944 y 1947, cuando desde su puesto al frente del PCI sitúa al partido como clave de la reconstrucción democrática de Italia.

En la concepción dimitroviana de democracia popular, el Estado carece de autonomía, tanto en relación al partido como a los intereses de clase cuya gestión asume. En Togliatti se da en cambio la evolución hacia un Estado neutral, como el definido en Italia por la Constitución de 1948, cuyos contenidos de clase dependen del juego de fuerzas dentro de la democracia, con la sola exclusión que exige el antifascismo. Ya desde su discurso pronunciado en Nápoles, en abril de 1944, precisó Togliatti que no se trataba de «hacer como en Rusia», sino de «crear en Italia un régimen democrático y progresivo», pluralista. «La clase obrera, añadía, nunca ha sido extraña a los intereses de la nación»[147]. La perspectiva democrática evita

---

[144] El texto del manifiesto corregido a mano por Togliatti, en Archivo del antiguo Instituto de marxismo-leninismo, CRCEDHC, Moscú, f. 495, op. 32, d. 224, II. Ver A. ELORZA, «Storia di un manifesto. Ercoli e la definizione del fronte popolare in Spagna», *Studi Storici*, 2, Roma, 1995, pp. 353-362.

[145] Palmiro TOGLIATTI, *Opere, 1935-1944*, 4, 1, Roma, p. 152.

[146] Ibíd., p. 406. Sobre el tema, ver Paolo SPRIANO, «Togliatti y España: la experiencia del Frente Popular», *Estudios de Historia Social*, núms. 16-17, 1981, pp. 163-167.

[147] Palmiro TOGLIATTI, *Opere scelte*, Roma, 1974, p. 302.

las ambigüedades del planteamiento de Dimitrov, aun cuando siempre el énfasis sea puesto sobre el momento unitario. «La democracia progresiva —define en agosto de 1944— es un régimen basado en las amplias masas populares y en una coalición de fuerzas democráticas».

Tampoco se combaten los peligros para el partido comunista en la competencia democrática con un enfoque de tipo militar, aun cuando Togliatti no renuncie al centralismo democrático. El partido nuevo de Togliatti recuerda al intelectual colectivo de Togliatti, en cuanto que ha de abrirse desde la clase obrera a profesionales e intelectuales, capacitarse para su función dirigente y asumir el carácter de un partido nacional, algo claramente alejado del leninismo, ya que se trata de definir los intereses generales del país, al situar el problema de la emancipación del proletariado «en el marco de nuestra vida y libertad nacional, asumiendo todas las tradiciones progresivas de la nación». El partido comunista se convierte de este modo en un representante de los intereses generales, que aborda «todos los problemas de la vida nacional»[148].

La expulsión del gobierno en 1947 y la inmediata entrada en los años de guerra fría suponen un freno transitorio en esa elaboración, que Togliatti reemprende en sus últimos años de vida, entre 1956, al calor del XX Congreso del PCUS, y el Memorial de Yalta, redactado en 1964 poco antes de morir. En este período final, sin renunciar al reconocimiento de un papel privilegiado para la URSS, Togliatti sienta las bases de una vía democrática al socialismo en Italia, de carácter estrictamente pluralista, en el cuadro de un movimiento comunista internacional caracterizado en su interior también por la diversidad. «El conjunto del sistema se hace policéntrico —declara en 1956 a la revista *Nuovi argomenti*— y en el propio movimiento comunista no se puede hablar de un guía único, sino de un progreso que se sigue a través de distintos caminos»[149]. El marxismo soviético sigue obteniendo una valoración positiva, si bien el análisis de Jrushev sobre «los crímenes de Stalin», vistos de una perspectiva personalista, le parece insuficiente, dentro siempre de esa ambivalencia que le permite reconocer «cosas buenas» en la obra del dictador georgiano, hasta el punto de poder seguir considerando a la URSS como «el primer gran modelo de una construcción socialista».

Lo específico de la vía italiana es la adhesión al pluralismo político y a la democracia. El PCI opera en las condiciones «políticas y sociales propias de sociedades capitalistas muy desarrolladas y de tradición democrática», por lo cual el avance del socialismo sólo tendrá lugar mediante una participación creciente de las masas y la clase obrera en el gobierno y en el Estado, siempre respetando la pluralidad de partidos políticos. El concepto de «reformas de estructura» que irían adoptándose desde el gobierno sucesivamente permite contemplar esa transformación evolutiva, cuyo sujeto efectivo es el partido comunista, entendido en la acepción gramsciana del «intelectual colectivo» y que por consiguiente actúa tanto en la sociedad civil como sobre el Estado: «su actividad deviene creación, cultura, construcción consciente de un mundo nuevo». El papel subsiguiente de la clase obrera se inspira asimismo en Gramsci:

---

148 Ibíd., p. 348.

149 Palmiro TOGLIATTI, *Escritos políticos*, México, 1971, p. 371.

> La clase obrera, en suma, se afirma como clase dirigente por su capacidad para ejercer sobre la opinión pública un cierto grado de hegemonía política incluso antes de haber conquistado el poder[150].

La guerra de posiciones pasa a ser un proceso de larga duración, donde el comunismo compensa su tardanza en lograr el poder político con su acción por lograr la hegemonía desde el «moderno príncipe» en la sociedad civil. En su último escrito, el Memorial de Yalta, el objetivo es también la afirmación de la democracia, frente a las tendencias autoritarias y antidemocráticas del poder capitalista. El esquema leniniano ha sido invertido «En el mundo capitalista, concluye, se crean de hecho condiciones tales que tienden a destruir la libertad de la vida individual. Debemos ser nosotros quienes nos convirtamos en los paladines de la libertad de la vida intelectual, de la libre creación y del progreso científico»[151]. Desde esa perspectiva, tenía necesariamente que entreabrirse la posibilidad de una crítica de la falta de libertades en el mundo socialista, un tema que el último Togliatti presenta cautelosamente y que pasará a primer plano en las dos décadas siguientes para el comunismo democrático europeo.

La evolución de los partidos comunistas hacia la democracia se registra asimismo en otros países de Europa occidental. En España, precisamente por ser el objetivo principal del PCE la lucha contra la dictadura de Franco: su llamamiento de julio de 1956 lleva ya por título «Por la reconciliación nacional y por una solución democrática y pacífica del problema español». En Francia, la tradición nacional y frentepopulista de los años treinta, consolidada por la Resistencia, interviene en el mismo sentido. No será en todo caso una transformación del todo clara, porque en ambos casos el partido sigue funcionando según las reglas del centralismo burocrático y la sombra de la URSS tarda en disiparse. De ahí que tras cerrarse la experiencia, el líder español Santiago Carrillo pueda evocarla situando su origen, no en Gramsci y Togliatti, sino en la aceptación del parlamentarismo para España por Stalin, es decir, con el partido de siempre haciendo una política democrática[152]. De aquí la dificultad en aceptar el objetivo democrático sin más y los constantes ensayos de adjetivarle como «democracia económica y política» o «política y social». No obstante, a diferencia de lo que ocurre en Francia, el apoyo abierto de los comunistas españoles a los checos frente a Brezhnev, con Dolores Ibarruri a la cabeza, abre el espacio para una profesión de fe democrática ya irreversible. En junio de 1968, Carrillo corta «definitivamente el cordón umbilical con la tesis estalinista del partido único» y defiende «la concepción del pluralismo político en la marcha hacia el socialismo»[153].

A mediados de los setenta, los tres principales partidos comunistas de Europa occidental se muestran de acuerdo en una serie de opciones básicas, tal y como evidencian los libros publicados por sus líderes: *La «cuestión comunista»* (1975) y *Compromiso histórico y gobierno de unidad democrática* (1976), de Enrico Ber-

---

[150] *Opere scelte*, p. 1150.

[151] Ibíd., p. 1.177. En general, ver Aldo AGOSTI, *Togliatti*, Turín, 1996.

[152] Santiago CARRILLO, *Le communisme malgré tout* (Entrevistas con Lilly Marcou), París, 1984, pp. 28-29.

[153] Santiago CARRILLO, «La lucha por el socialismo, hoy», supl. al núm. 58 de *Nuestra Bandera*, s.l., junio 1968, p. 23.

linguer; *Mañana España* (1974) y *«Eurocomunismo» y Estado* (1977), de Santiago Carrillo; *El desafío comunista* (1973) y *El socialismo para Francia* (1976), de Georges Marchais. Fue lo que el periodista Frane Barbieri bautizó en junio de 1975 como «eurocomunismo». Los tres partidos rechazaban la perspectiva de una dictadura del proletariado y si mantenían la meta del socialismo, éste debía alcanzarse en un marco de democracia y pluralismo político. Con desiguales acentos, el PCE de forma más directa y el PCF en retaguardia, criticaban el modelo de «socialismo real» en la URSS, pero todos insistían en la importancia de las tradiciones políticas nacionales.

El prestigio del nuevo movimiento, sin embargo, fue tan intenso como fugaz. La crisis económica barrió las posibilidades de la estrategia reformadora en que se apoyaba el «eurocomunismo» y cada uno de los tres partidos siguió su propia forma de declive. El francés y el español, que se habían mantenido fieles a la concepción leninista del partido, emprendieron sendos procesos de repliegue y autodestrucción, manteniendo sus siglas. El PCI, al producirse el desplome del campo socialista, vio llegada la hora de constatar el agotamiento de la experiencia iniciada en 1917, poniendo su tradición y sus recursos políticos al servicio de un reencuentro con la socialdemocracia.

CAPÍTULO VII

MARXISMO ANALÍTICO

RAÜL DIGÓN

SUMARIO: I. *El enfoque analítico en el marxismo.*—II. *Materialismo histórico, explicaciones funcionales y teoría de juegos.*—III. *Explotación y clases sociales.*—IV. *El giro filosófico hacia la justicia distributiva y los debates sobre alternativas.*—V. *Conclusiones.*

I. EL ENFOQUE ANALÍTICO EN EL MARXISMO

Desde finales del siglo XIX se han producido numerosas revisiones del legado de Karl Marx. Desde los años de la II Internacional, distintas corrientes marxistas han intentado comprender críticamente las sociedades de su tiempo y contribuir a que la humanidad se emancipe de graves lacras históricas (la pobreza, la explotación, la alienación, etc.). Sucesivas generaciones de intelectuales marxistas han pretendido avanzar en el conocimiento y en la lucha política. Han tratado de esclarecer, adaptar y desarrollar las tesis de una teoría que aspiraba a ser científica.

Al terminar la década de los setenta del siglo XX, el centro geográfico del marxismo académico se desplazó hacia el mundo anglosajón (Fernández Buey; Muntaner, 2013). El declive del estructuralismo dio paso a nuevos trabajos de orientación marxista, marcados por el rigor metodológico. Fue en este contexto, a las puertas de las victorias electorales de Thatcher y Reagan, diez años antes de la caída del muro de Berlín, que irrumpió el marxismo analítico como escuela original. Este capítulo aborda las siguientes cuestiones: ¿Qué es el marxismo analítico? ¿Quiénes son los miembros del Grupo de Septiembre? ¿Qué rasgos y premisas metodológicas comparten? ¿Qué temas tratan? ¿Qué alternativas proponen?

El marxismo analítico constituye una escuela interdisciplinaria que investiga y desarrolla temas centrales de la tradición marxista mediante herramientas analíticas de la filosofía y las ciencias sociales «burguesas» o del *mainstream* académico (Van Parijs; Vrousalis, 2015: 665). Se trata de una corriente intelectual cuyos exponentes tratan de esclarecer y reconstruir qué puede seguir vigente en el pensamiento de Marx. Sus ideas tienen impacto en los movimientos políticos contemporáneos. Esta corriente, antidogmática, se caracteriza por la claridad expositiva, las distinciones conceptuales precisas y la argumentación rigurosa, usualmente con proposiciones numeradas (Casal, 2009). La búsqueda de los microfundamentos de los fenómenos sociales, a menudo con un elevado nivel de abstracción, guía el trabajo de los marxistas analíticos, quienes aplican recursos metodológicos

convencionales —como la lógica y el análisis lingüístico; las técnicas de la economía neoclásica, o las teorías de la elección racional y de juegos— para analizar problemas asociados al materialismo histórico, las explicaciones funcionales y el individualismo metodológico; los conceptos de explotación y clase social; la teoría del valor y la tesis de la tasa decreciente de beneficio; el lugar de la ética y la justicia en Marx, o la reformulación del socialismo tras la caída de la URSS, con propuestas de renta básica y socialismo de mercado entre otras alternativas económicas y políticas.

El núcleo del marxismo analítico lo forma un selecto colectivo de académicos conocido como Grupo de Septiembre, debido al mes de sus encuentros anuales desde 1979, celebrados para debatir sus respectivos artículos y libros en curso. También se autodenominan «Non-Bullshit Marxism Group», por su oposición a las corrientes althusserianas, que rechazan por confusas. El grupo aglutina investigadores con prestigio en diferentes áreas de conocimiento (filosofía, economía, ciencia política, sociología, historia, etc.), de varias nacionalidades y diversos grados de simpatía hacia el marxismo (Wright, 1985: 2), y, por general, menos vinculados al activismo político que anteriores generaciones de pensadores cercanos al marxismo. Comparten la apuesta por aplicar herramientas propias de la lógica, las matemáticas y la construcción de modelos al estudio de cuestiones de inspiración marxista, más la convicción mayoritaria que la injusticia y la alienación del capitalismo realmente existente pueden ser superadas en un sentido socialista (Roemer 1986: 4). El círculo primigéneo lo forman Gerald Cohen, John Roemer y Jon Elster, a quienes se suman Adam Przeworski, Erik Ollin Wright, Phillipe Van Parijs, Hillel Steiner, Robert Jan van der Veen, Robert P. Brenner y Pranab Bardhan. Aunque posteriormente también se incorporan Samuel Bowles, Joshua Cohen, y, a lo largo de los años, otras figuras, como Seana Valentine Shiffrin o Stathis N. Kalyva. No obstante, se debe puntualizar que el Grupo de Septiembre no agota el elenco de autores del marxismo analítico (Bertram, 2008: 124; Veneziani, 2012: 667). Dado que también se ha relacionado con dicha escuela a autores como Alan Carling, Allen Wood o David Miller, entre otros, sin olvidar a los precursores del estilo analítico en el marxismo (Morishima, Steedman, Sraffa, Lange, Kalecki, etc.). Pero son Cohen, Roemer, Elster, Wright y Przeworski quienes confieren al marxismo analítico su identidad distintiva (Mayer, 1994: 11). Por otra parte, hay que matizar que el interés por el marxismo centra únicamente los primeros —y más intensos— años de trabajo del Grupo de Septiembre, cuya agenda de investigación evoluciona con el tiempo desde el estudio de fenómenos sociales y económicos como la explotación hacia el debate normativo sobre la igualdad.

La década de los ochenta y los primeros años noventa del siglo XX, momento en que Elster y Przeworski se distancian del proyecto, es una etapa en la que varios integrantes del Grupo de Septiembre publican importantes trabajos de escrutinio creativo a categorías centrales de la tradición marxista. Estos años dejan tras de sí un *corpus* de obras excelentes, como por ejemplo: *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978) y *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (1988), de Gerald Cohen; *A General Theory of Class and Exploitation* (1982) y *A Future for Socialism* (1994), de Roemer; *Making Sense of Marx* (1985) y *An Introduction to Karl Marx* (1986), de Elster; *Capitalism and Social Democracy* (1985), de Przeworski; la antología colectiva *Analytical Marxism* (1986), editada por Roemer;

Classes (1986) y *Class counts* (1997), de Wright, o *Marxism Recycled* (1993), de Van Parijs. Trabajos que abrazan temas dispares —desde la exégesis de la obra de Marx, hasta la propuesta de alternativas institucionales, pasando por la investigación empírica— y que constituyen, sin ánimo de exhaustividad, fuentes clásicas del marxismo analítico. Según se ha subrayado (Roberts, 1996:4), anuncian explícitamente el propósito programático del marxismo analítico: «[...] Ejemplificar un nuevo paradigma en el estudio de la teoría social marxista, sin dogmatismos y más allá de la mera exégesis. Examinar y desarrollar la teoría iniciada por Marx con las herramientas de la ciencia social y la filosofía no marxistas. A fin de liberar al pensamiento marxista de métodos desacreditados que se han considerado consubstanciales al mismo, y de establecer más firmemente lo que es cierto e importante en el marxismo». Este ambicioso proyecto de investigación se despliega sobre unos ejes temáticos principales que comentamos a continuación.

II. MATERIALISMO HISTÓRICO, EXPLICACIONES FUNCIONALES Y TEORÍA DE JUEGOS

El debate entre los marxistas analíticos cobra impulso con la discusión sobre el materialismo histórico, una de las teorías que integran el pensamiento de Marx y que tiene en el famoso prefacio de *Una Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859) su exposición principal. A raíz del primer libro de Gerald Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), fundacional para el marxismo analítico, se abre una profunda discusión sobre la concepción marxista de la historia y sus implicaciones metodológicas para las ciencias sociales. Cohen clarifica, reconstruye y expone las tesis del materialismo histórico, a través de un pormenorizado análisis conceptual del texto citado y de otros escritos complementarios de Marx. De este modo, presenta una concepción marxista de la historia como proceso regido por el desarrollo de la capacidad productiva humana, en el cual las estructuras sociales persisten o decaen según su capacidad o incapacidad para promover dicho desarrollo.

De acuerdo con la interpretación tradicional (tecnológica) que Cohen defiende y clarifica con herramientas de la filosofía analítica, el materialismo histórico explica lo social en referencia a lo material, y se fundamenta en explicaciones funcionales, que entrelazan los tres elementos del prefacio de 1859, a saber: las fuerzas productivas (los medios de producción —o dimensión objetiva: recursos materiales como herramientas, materias primas e instalaciones; y la fuerza de trabajo —o dimensión subjetiva: las capacidades físicas e intelectuales de los productores y los conocimientos técnicos aplicados en el proceso de trabajo); las relaciones de producción (las relaciones sociales de poder sobre la capacidad de trabajo y los medios de producción, cuya suma total constituye la estructura —o base— de la sociedad) y la superestructura política y jurídica (que para Cohen comprende en esencia las instituciones legales —del Estado y la sociedad—, aunque a menudo se entienda más ampliamente). Son funcionales aquellas explicaciones en las que un hecho disposicional de un acontecimiento explica que éste suceda, según leyes consecuenciales de la forma: $(E \rightarrow F) \rightarrow E$. Es decir, así como un biólogo podría explicar el hecho de que un pájaro tenga huesos huecos porque facilitan el vuelo;

el carácter de determinadas relaciones sociales se explica, en clave marxista, por su capacidad para promover el desarrollo de las fuerzas productivas materiales (Bertram, 2008: 126).

El materialismo histórico, en la lectura de Cohen, explica causalmente fenómenos e instituciones por su inclinación para propiciar ciertas consecuencias. Así, el carácter de la superestructura se explica por su adecuación para preservar la estructura económica de la sociedad. A su vez, la estructura —las relaciones de poder/propiedad sobre los medios de producción y el trabajo— se explica por su funcionalidad para el desarrollo de las fuerzas productivas. Desarrollo que constituye una constante histórica, debida a la racionalidad de los productores ante la escasez material, como también es un factor constante la primacía de las fuerzas productivas sobre la estructura económica y, por tanto, sobre la superestructura (jurídica e institucional). Cuando el avance tecnológico desborda la estructura, sobreviene una época de revolución social. Si el continente (o forma social) del proceso de producción oprime el contenido material (las fuerzas productivas), se puede desencadenar la liberación del mismo. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas (materiales) marca la naturaleza de las relaciones de producción (sociales) y la sistemática de sustitución de una estructura socioeconómica por otra (preclasista, esclavista, feudal, burguesa, comunista). De suerte que, si las relaciones de producción oprimen el desarrollo de las fuerzas productivas, aquéllas puedan ser reemplazadas por otras que lo favorezcan. Así lo ejemplifican los cambios derivados de la manufactura, cuya necesidad técnica de concentrar amplios contingentes de trabajadores en un mismo lugar exigió substituir regulaciones —feudales y semifeudales— que vinculaban a los productores con señoríos dispersos. Las viejas relaciones sociales habían devenido obsoletas, al ser disfuncionales para el desarrollo de la capacidad productiva (Cohen, 1988: 113; 2000: 330).

Desde el marxismo analítico se defienden otras interpretaciones del materialismo histórico. Siguiendo a Robert Brenner (1986), historiador, la fuerza motriz de los cambios económicos respondería menos al desarrollo de las fuerzas productivas que a los resultados de las luchas de clases, como las libradas por los terratenientes y el campesinado en diferentes lugares de Europa. Para Elster (1985), junto con la versión lineal que Gerald Cohen reconstruye, Marx también habría elaborado otra teoría que periodiza cíclicamente la historia mundial, explicando los tránsitos entre modos de producción —del asiático y antiguo al feudalismo y, de éste, al capitalismo— a partir de los cambios en los propósitos que subyacen a la actividad productiva. Además, se publican numerosas reseñas y observaciones críticas de *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), como las de Levine y Wright (1980) o Joshua Cohen (1982). Una de las objeciones más relevantes radica en la (in)compatibilidad de la versión de Gerald Cohen y la tesis, no menos marxista, de que el motor de la historia es la lucha de clases. Esta tensión exige repensar problemas de acción colectiva, relativos a la dimensión política de las clases sociales, y contrastar la vertiente determinista del marxismo con el subjetivismo de la acción revolucionaria. Gerald Cohen, cuya visión del materialismo histórico varía con el tiempo, sugiere una difícil articulación entre ambas concepciones: los grandes cambios históricos son provocados por la lucha de clases, pero la dialéctica de las fuerzas y las relaciones de producción determina el resultado de dicha lucha a largo plazo (Cohen, 1988: 14).

La controversia sobre el materialismo histórico encierra un debate metodológico de mayor alcance, que se despliega a través de un denso intercambio de artículos entre Cohen y Elster, además de las aportaciones de otros miembros del Grupo de Septiembre (Roemer, Van Parijs). La discusión sobre si las explicaciones funcionales son intrínsecas al materialismo histórico, como teoría del cambio social, suscita una polémica sobre la utilidad general de dichas explicaciones para las ciencias sociales. Elster critica la vaguedad, el teleologismo y la inconcreción de las mismas. Cuestiona su estatuto epistemológico. Las juzga incapaces para identificar los mecanismos que operan en el plano individual de las relaciones sociales, sin cuyo conocimiento «las grandes afirmaciones marxistas sobre las macroestructuras y los cambios a largo plazo están condenados a permanecer en un nivel de especulación» (Elster, 1982: 453). Sostiene que Cohen no explica —ni para el materialismo histórico ni para las ciencias sociales— ningún mecanismo funcional equivalente al que representa la selección natural en biología, y propone, alternativamente, explorar la potencialidad de las herramientas de la teoría de juegos, como desarrollarán Roemer y Przeworski, para analizar problemas de acción colectiva vinculados a conceptos centrales de la tradición marxista: la teoría del Estado; las revoluciones; el cambio tecnológico; las acciones de los individuos que integran las clases sociales, la conciencia de clase o la intencionalidad de los individuos —trabajadores o capitalistas— para comportarse como actor colectivo, ante problemas motivacionales como el del *free rider* (Olson) en el marco de la participación de los trabajadores en una huelga, la formación de sindicatos, etc. Elster considera que los modelos de racionalidad de la teoría de juegos (y de coaliciones) pueden arrojar luz (e incluso ayudar a prever *outputs*) sobre fenómenos como la negociación entre clases o las revoluciones. Cohen, por su parte, estima que si bien la teoría de juegos, como rama de las teorías de la elección racional, es sumamente relevante para iluminar varias cuestiones marxistas, no puede reemplazar las explicaciones funcionales en el núcleo del materialismo histórico. Además, cree consistente hipotetizar una explicación funcional aun desconociendo sus mecanismos subyacentes.

Este debate revela que, aunque los marxistas analíticos coinciden mayoritariamente en que el marxismo no dispone de ninguna lógica distintiva o método propio suficientemente valioso, y en que hay que buscar los microfundamentos de la vida social, a menudo discrepan sobre las estrategias analíticas a seguir. De hecho, los que apuestan firmemente por el individualismo metodológico y el «rational-choice marxism» constituyen una subescuela en el seno del marxismo analítico (Veneziani, 2012: 650).

III. EXPLOTACIÓN Y CLASES SOCIALES

Junto con el debate metodológico, el marxismo analítico presenta aportaciones más substantivas. Entre ellas, destaca el estudio sobre la explotación y las clases sociales, con contribuciones señaladas de Roemer, Wright, Elster, Przeworski, Van Parijs o Gerald Cohen. *A General Theory of Exploitation and Class* (1982), del economista Roemer, propone una teoría general sofisticada, elaborada con técnicas de la matemática y modelos de la teoría de juegos coope-

rativos. Una teoría para integrar distintos tipos de explotación (la feudal, la socialista y las formas de desigualdad que los marxistas y los economistas neoclásicos consideran, respectivamente, como explotadoras). Así como Marx recurre a la teoría del valor para explicar la apropiación por una clase —explotadora— de la plusvalía generada por otra —explotada; Roemer, crítico con la concepción marxista de la explotación (es explotado quien emplea en la producción más horas que las incorporadas en los bienes que consume), argumenta que la explotación puede acontecer en contextos institucionales distintos del caso capitalista típico, aunque no concurra la propiedad privada de los medios de producción, como en la variante —explotación por estatus burocrático— de los Estados del «socialismo real». Asimismo, Roemer sostiene que el fenómeno de la explotación, más que en el proceso de producción y el mercado de trabajo, radica primariamente en las desiguales relaciones de propiedad sobre ciertos bienes y recursos, raíz de la explotación y las clases sociales. Y arguye que la explotación, como relación asimétrica (el hecho de que alguien trabaje menos que el tiempo socialmente necesario para producir debido a que otro trabaje más), puede suceder sin intercambio directo de trabajo, como muestran los modelos abstractos de subsistencia, basados en mercados de recursos y/o productos, con trabajo autónomo, según muestra una sociedad hipotética donde todos tuviesen las mismas necesidades de subsistencia, las mismas tecnologías a su alcance y una desigual dotación inicial de bienes. Así, el sistema de una «Labour Market Island» y el de una «Credit Market Island» serían equivalentes en cuanto al surgimiento de la explotación y de la división social en clases. En ambos casos, desde premisas abiertas de manera endógena[1], se podría configurar una estructuración interna en cinco clases —capitalistas puros, pequeños capitalistas, pequeños burgueses, semiproletarios y proletarios; grandes prestamistas, semiprestamistas, ni prestamistas ni prestatarios, semiprestatarios y prestatarios puros— y se daría una equivalencia con respecto al «Class-Exploitation Correspondence Principle» (CEPC)[2]: en el primer modelo, se considera que todo miembro de una clase que compra mano de obra es un explotador, y todo miembro de una clase que la vende, explotado; en el segundo, se observa que cada miembro de la clase prestamista es un explotador, y todo miembro de la prestataria, un explotado. La explotación y las clases no requieren, por tanto, intercambio de trabajo vivo. Pueden surgir en economías

[1] «Class position is endogenous to the model: we are not told before the action begins who is a capitalist and who is a proletarian. That emerges as a consequence of the individual's behaviour facing competitive markets». Roemer, «New directions in the Marxian theory of exploitation and class» (1982), p. 89. Los actores optimizan su conducta de acuerdo con los recursos desiguales de que disponen, y son explotados si trabajan más del tiempo de trabajo socialmente necesario: «An individual is exploited if at the equilibrium he works more time than is socially necessary, and he is an exploiter if he work less». Ibid., p. 90.

[2] El Class-Exploitation Correspondence Principle (CEPC) es un teorema matemático probado por Roemer sobre la relación entre clase y explotación en las economías capitalistas: las personas cuya estrategia económica óptima les requiere comprar mano de obra son explotadoras, y aquellas cuya estrategia óptima les exige vender su fuerza de trabajo son explotadas. Así, CEPC implica que «every agent who is in a labour-hiring class is an exploiter, and every agent who is in a labour-selling class is exploited», tomando en consideración que: «optimization on competitive markets and differential ownership of the means of production result in producers sorting themselves into classes, with the classical association between exploitation and class». Ibid.

donde sólo se negocie con capital. Lo determinante es la existencia de mercados competitivos y la desigualdad de recursos.

Por consiguiente, Roemer subraya «the superiority of the property-relations characterization of Marxian exploitation to the classical surplus-value characterization». La teoría del valor ayudaría a explicar la explotación en ciertos sistemas económicos estables, pero estudiar este fenómeno en otros sistemas más dinámicos exige atender a factores como el equilibrio de precios, del cual dependería el valor del trabajo, y aplicar el test de explotación que Roemer construye —como withdrawal game— con conceptos de la teoría de juegos (core game, blocking coalitions): para cada tipo de explotación, propone como experimento mental pensar si una coalición —de agentes económicos— que se retirase hipotéticamente de un sistema llevándose su dotación de recursos mejoraría o no su situación, empeorando así la de otra coalición. Si mejoraba, resultaría probado que aquella coalición era objeto de explotación en el estado inicial (en el caso de la explotación capitalista, el test requeriría evaluar cómo mejoraría la situación de un agente o una coalición que se retirase de dicho modo de producción llevándose su participación *per cápita* sobre los bienes enajenables). De esta manera, por comparación con un sistema alternativo de relaciones de propiedad, podría evaluarse conceptualmente si un grupo es explotado en un sistema concreto.

Roemer cuestiona asimismo las implicaciones morales del concepto de explotación cuando las distintas preferencias y capacidades importan, como en la situación hipotética de Karl y Adam, únicos miembros de una sociedad donde sólo existe un bien: el trigo, empleable como capital (de siembra) o consumo. Cada uno necesita consumir una fanega semanal y el tiempo de trabajo necesario para producirla varía según se use una tecnología de granja o de fábrica. En uno de los escenarios heurísticos planteados, Karl dispone de una fanega inicial y Adam de tres. Si el primero prefiriese vivir al día y trabajar menos, y el segundo acumular, trabajando más, Karl podría prestar trigo a Adam a cambio de un interés que le permitiese no trabajar, y éste podría aceptarlo, como inversor, para incrementar con el trabajo su acumulación de trigo. Formalmente, Karl estaría «explotando» a Adam (el inversor trabajaría por encima del tiempo de trabajo socialmente necesario de producción, trabajando en cierto modo para el prestamista). Faltarían, por tanto, las injusticias que suelen asociarse a la explotación: sería el rico quien trabajaría por encima del tiempo necesario. Esta constatación, contraintuitiva, desvincula analíticamente la explotación de la dominación y la alienación, y de la conexión directa con la propiedad desigual de los medios de producción (Roemer, 1986: 275-277).

A la luz de ejemplos como el de Karl y Adam, la base normativa para condenar moralmente la explotación resulta cuestionada en algunos casos. El concepto de explotación, que ha ocupado el trabajo de tantos científicos sociales marxistas, ¿debería mantener su centralidad? Para Roemer, el interés técnico y normativo en la explotación para la crítica del capitalismo radicaría en las teorías sobre la acumulación, la dominación, la alienación, la desigualdad y la lucha de clases. Pero la explotación no sería la razón explicativa de dichos elementos, cuyo interés es intrínseco. Su explicación no depende del concepto de explotación: «exploitation theory is a domicili that we need no longer to mantain; it has provided a home for raising a vigorous family, who now must move on» (Roemer, 1986: 262; 1994b:

67). Además, la explotación del trabajo no es más explicativa de los beneficios capitalistas que la explotación de otras mercancías, y aunque la dominación —como las relaciones no democráticas de subordinación en el trabajo— implica explotación, no tiene porque suceder a la inversa («exploitation does not imply domination»).

El trabajo conceptual de Roemer sobre la teoría de la explotación conduce, por tanto, a repensar la preeminencia y la capacidad explicativa de la misma: «the central ethical question, which exploitation theory is imperfectly equipped to answer is: what distribution of assets is morally all right?» (Roemer 1986: 281-282). La preocupación por la desigualdad de recursos, crucial para el liberalismo progresista (igualitario) y la justicia distributiva, que interesarán mucho a los marxistas analíticos, supondría en realidad el legado más firme de la teoría de la explotación (Veneziani 2012: 664).

El sociólogo Erik Olin Wright, influenciado por la reconceptualización de Roemer, quien a su vez está inspirado en Cohen; estudia las clases sociales de distintas sociedades de capitalismo avanzado. Mientras que Roemer sitúa la base material de la explotación en las desiguales relaciones de propiedad sobre los activos económicos, origen de las clases sociales; para Wright la explotación sintetiza dimensiones que atañen a la propiedad de recursos, la autoridad y las capacidades. Sobre esta base, elabora una matriz de doce ubicaciones de clases para redefinir, entre otras posiciones complejas, el lugar de la clase media. Desde un marco teórico neomarxista, Wright (1997) examina empíricamente la estructura de clases de Estados Unidos, Australia, Reino Unido, Canadá, Suecia, Noruega o Japón, de manera comparada. Extrae conclusiones dispares: algunos resultados prueban hipótesis clásicas (el nexo entre las ubicaciones en la estructura de clases y la conciencia de clase), mientras que otros son más inesperados (la escasa variación de la división no paritaria del trabajo doméstico por razón de género entre familias con distintas composiciones de clase) o exigen revisar asunciones marxistas tradicionales (ante la constatación, siquiera parcial, de tesis post-industriales entorno a la transformación de la estructura de clases en Estados Unidos). Wright ha explorado durante años la realidad de las clases sociales como factor estructural de desigualdad en el capitalismo, evolucionado hacia un «realismo pragmático» en metodología que integra tres enfoques centrales para el análisis de clases: el marxista, el de estratificación y el weberiano (2009). Ha demostrado cómo los métodos cuantitativos y cualitativos de las ciencias sociales enriquecen nuestro conocimiento sobre fenómenos cruciales para la tradición marxista. Su contribución como académico vinculado al marxismo analítico figura entre las más destacadas de toda esta corriente intelectual.

Sobre el trasfondo conceptual de Roemer/Wright, otras voces del Grupo de Septiembre problematizan el binomio explotación/clases sociales, con propuestas concernientes, entre otros temas, a la naturaleza injusta de la explotación y la reconstrucción de una definición marxista de clase (Elster); el cuestionamiento del nexo entre explotación y clase; la contingencia en la formación de las clases y si el socialismo interesa al proletariado (Przeworski), o la extensión radical de los tipos de explotación y las divisorias de clase, dada la centralidad contemporánea de fenómenos como la desocupación y los flujos migratorios (Van Parijs). Estas nuevas y sofisticadas perspectivas analíticas enriquecen el estudio sobre el carácter

y el alcance de la explotación y la significación política de las clases sociales como actores colectivos. Gerald Cohen (1978, 1988, 1995) también participa en este debate. Propone desmarcar el hecho social de la explotación de la teoría del valor. También subraya la distinción entre las vertientes subjetiva y objetiva de las clases. Pero acaso su contribución más relevante a esta materia consista, como se explicará seguidamente, en repensar la conexión de la crítica marxista a la explotación con el principio de autopropiedad, por una parte, y, por otra, en la reflexión sobre el declive de las expectativas que la tradición marxista había depositado en la clase trabajadora como actor político y fuerza transformadora.

IV. EL GIRO FILOSÓFICO HACIA LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y LOS DEBATES SOBRE ALTERNATIVAS

Varias razones reorientan la agenda de investigación de los autores del marxismo analítico. Gerald Cohen, cofundador de la escuela, ha explicado[3] cómo el Grupo de Septiembre evoluciona desde una atención prioritaria por el marxismo hacia el estudio normativo de la igualdad. Inicialmente, todos los académicos del grupo aplican estándares analíticos al *corpus* marxista, cuyas categorías centrales desarrollan. Algunos, mediante la filosofía analítica; otros, con técnicas económicas neoclásicas. Mas la propia ejecución del programa fundacional del grupo, de escrutinio del marxismo para discernir entre lo preservable y lo prescindible, conduce a una erosión gradual de esa orientación marxista, en el contexto crítico de 1989. La explotación, en términos normativos y de justicia distributiva, pasa a ser secundaria ante el concepto de igualdad, que se examina desde un enfoque de teoría política clásica y afín al liberalismo progresista.

Entre los motivos que llevan a autores como Cohen del estudio de temas como el materialismo histórico a la teoría política destaca un nueva perspectiva que afecta a todos los intelectuales de tradición marxista: la historia ha rebatido asunciones clásicas del marxismo, como la hipótesis de una futura abundancia de recursos, producto del desarrollo tecnológico liberado de trabas institucionales, o la supuesta configuración del proletariado como clase mayoritaria, explotada y empobrecida, de la cual toda la sociedad depende y que, por tanto, sería capaz de encabezar una revolución sin nada que perder. Estas expectativas se muestran ilusorias a la luz de la crisis ecológica y de la transformación de la estructura de clases en las sociedades contemporáneas. Autores como Roemer, Van Parijs o Cohen se ven abocados a repensar la igualdad social en un contexto de escasez de recursos y ausencia de sujeto político unitario para el cambio social. Constatan que la disparidad de intereses entre los más empobrecidos y los productores explotados implica demandas contradictorias en cuanto a la distribución de bienes y cargas sociales. Por tanto, sin una identificación directa de intereses entre los excluidos del trabajo y los proletarios, el fundamento normativo de la igualdad debe ser repensado para dar respuesta a colectivos con demandas divergentes. Esto sitúa el foco de reflexión sobre la justicia distributiva y sus implicaciones éticas y políticas. Al

---

[3] Tormey, «An Interview with Jerry Cohen». Browning, Prokhovnik, Dimova-Cookson (eds.), *Dialogues with Contemporary Political Theorists* (2012), pp. 74-75.

fin y al cabo, late en la tradición marxista la convicción de que el capitalismo es un régimen de injusticia, y la quiebra de las asunciones comentadas revela que también el socialismo científico, no sólo el utópico, se basa en valores. Los intelectuales de izquierda, en un contexto cambiante, deben ser más claros que nunca con respecto al qué (los diseños institucionales), el porqué (la justificación normativa), el cómo (la estrategia) y el quién (los sujetos) de todo proyecto de sociedad no dominada por puros criterios de mercado, sino ordenada por principios —socialistas— de igualdad y comunidad (Cohen, 1995, 2000).

Por consiguiente, la investigación sobre el fundamento de la igualdad deviene clave. El trabajo de destacados miembros del Grupo de Septiembre refleja que sólo una igualdad sustancial, no meramente formal, habilita el acceso de todos a varios cursos de acción posible. De otro modo no se puede hablar seriamente de «libertad real para todos», por decirlo con Van Parijs, ni de auténtica capacidad de elección entre proyectos de realización personal. Es por ello que Cohen argumenta que la pobreza significa falta de libertad, y no mera privación de recursos. Su crítica a la teoría del justo título, expuesta por Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (1974), desenmascara como ilusión ideológica la asimilación entre justicia, libertad y propiedad privada, institución —histórica, no consustancial a la humanidad— que, de hecho, constituye una forma de distribuir libertad (cursos de acción potencial) para algunos y falta de libertad para otros, tal como evidencia la tenencia o no de dinero en nuestro tiempo y la falta de libertad «colectiva» de los trabajadores bajo el capitalismo (Cohen, 1988: 266). En su crítica a la teoría de Nozick, Cohen cuestiona especialmente el principio de autopropiedad, que prescribe que las facultades de una persona y los frutos del su ejercicio le pertenecen de forma exclusiva. Observa que la defensa de dicho principio no sólo es patente en la teoría de Nozick, sino también subyacente al trasfondo normativo del rechazo marxista a la explotación. Pero la plena propiedad de uno mismo contradice la intuición igualitaria que los distintos talentos naturales, cuya distribución es moralmente arbitraria, se pueden concebir normativamente como un sustrato colectivo. De ahí que Cohen pase a interesarse por marcos teóricos del liberalismo igualitario, cuya defensa de la igualdad no descansa en el paradigma de la crítica de la explotación ni, por ende, en la asunción de autopropiedad. Interpreta que el principio de la diferencia, formulado por John Rawls en *A Theory of Justice* (1971), constituye un prisma teórico desde donde juzgar las injusticias de la sociedad capitalista (Cohen 1995: 160). Este principio, que es representativo de la teoría de la justicia como equidad y prescribe que las desigualdades sociales y económicas se deben organizar de modo que sean en beneficio de los más desfavorecidos, también despierta el interés de otros exponentes del marxismo analítico, como Elster (1985), que lo contrasta con los principios distributivos anunciados en la *Crítica del programa de Gotha*, o Van Parijs (2003). Cohen objeta que dicho principio sólo sea de aplicación para la estructura básica de la sociedad. Argumenta que no puede existir sociedad justa sin que un *ethos* igualitario informe la acción de los ciudadanos en sus decisiones cotidianas en el mercado (Cohen 2000, 2008). También participa en el debate sobre la métrica de la igualdad, en diálogo crítico con la teoría de la igualdad de recursos, de Dworkin. Cohen (1989, 2011) aporta un enfoque original —igualdad de acceso a las ventajas— a la corriente del «igualitarismo de la suerte», para algunos (Miller, 2015) en tensión con su propia clarificación y defensa

—en textos como *Why not socialism?* (2009)— de los valores que la izquierda ha defendido históricamente como cuestión de principio: comunidad (entendida esencialmente como fraternidad y reciprocidad no mercantil) e igualdad (radical de oportunidades), junto con la libertad y la democracia.

Los debates entre autores del marxismo analítico acerca del materialismo histórico, la dicotomía funcionalismo/microfundamentos, la explotación y las clases sociales, o la justicia distributiva y el igualitarismo apuntan a cuestiones de mayor incidencia práctica: las propuestas de alternativas institucionales al capitalismo existente, inspiradas en los principios metodológicos y normativos expuestos. Tan importante como la clarificación de los valores de una sociedad más equitativa lo son estas alternativas políticas y económicas de izquierda, debatidas en el seno del Grupo de Septiembre en años cercanos o subsiguientes al colapso del «socialismo real». Cabe destacar dos principales: la apuesta por un ingreso básico incondicional y la formulación de proyectos de socialismo de mercado. Robert Jan Van der Veen y Phillip Van Parijs son referencia de la primera alternativa, a raíz de su influyente artículo conjunto «A Capitalist Road to Communism» (1986), mientras que John Roemer lo es de la segunda, en trabajos como el libro *A future for socialism* (1994).

La propuesta hoy conocida como renta básica, con raíces en ideas de Thomas Paine, Charles Fourier, G. D. H. Cole o Bertran Russell, es objeto de una viva polémica sobre su justicia y eficiencia. A mediados de los años ochenta del siglo XX, Van der Veen y Van Parijs constatan que los fracasos de la izquierda en el este y el oeste cuestionan el socialismo, la intervención estatal y la identificación sistemática entre la izquierda y la clase trabajadora. Por tanto, plantean una alternativa radical. A partir del marco conceptual de la *Crítica del Programa de Gotha*, muy presente en el marxismo analítico, estos autores apuntan los términos del debate sobre la viabilidad ética y económica de un ingreso universal garantizado, para que puedan estudiarse sus eventuales apoyos sociales y políticos. La cuestión de origen es determinar si el comunismo, definido sencillamente como distribución según las necesidades, requiere el socialismo, entendido como propiedad colectiva de los medios de producción, o si, en cambio, es posible transitar directamente hacia al comunismo desde el capitalismo. Un ingreso incondicional para todos, independiente y compatible con otras fuentes de ingreso, acaso modulable por ciertas características personales (edad, discapacidades, etc.), podría conformar una vía hacia el comunismo desde el interior del capitalismo. La base material para ello, mediante un adecuado diseño fiscal, sería el grado de desarrollo de algunas economías avanzadas, capaces de cubrir las necesidades de todos los miembros de la sociedad. El fundamento teórico de la propuesta radica en fuentes heterogéneas: el principio rawlsiano de la diferencia, la tradición marxista, argumentos de orden feminista y ecologista, etc.

Una tesis tan iconoclasta, de pormenores realmente complejos, origina réplicas categóricas (Elster) y otras más matizadas (Przeworski, Wright, Cohen, etc.), que señalan dificultades de implementación en el ámbito técnico y económico (financiación) y, de forma más substancial, objeciones éticas (¿cómo justificar la opción de no trabajar cuando se está capacitado?). Especialmente rica resulta la reflexión de Wright (1986, 2010), quien subraya la vulnerabilidad económica (riesgo de fuga de capitales) y política (amenaza de huelga de inversiones) de la propuesta, aunque la considera útil como pieza de un programa socialista amplio para avanzar

hacia otro orden social. En sucesivos trabajos, Van der Veen y Van Parijs reafirman y desarrollan su posicionamiento. Agregan que la renta incondicional emana directamente de una concepción de la justicia. No es legítimo rechazarla por contradecir el principio «es injusto que personas sin discapacidades vivan del trabajo ajeno», puesto que este principio descansa en condiciones de posibilidad que se están desintegrando: la desocupación masiva late en el trasfondo de la propuesta por una renta básica garantizada. La medida es justa porque puede mitigar el desequilibrio inmoral que se da entre los que tienen ocupación retribuida y los excluidos de la misma, allí donde el trabajo asalariado ha devenido privilegio. Y es justa porque una sociedad que reconozca a todos la libertad de no trabajar es más equitativa que otra donde esa libertad es privilegio de una minoría, tal como sucede hoy. La justificación normativa de la renta básica radica, por tanto, en la igual libertad de todos ante el trabajo. La renta básica remite a una concepción igualitaria de la justicia, contra la pobreza, la explotación y la alienación. Le subyace la defensa de una verdadera «libertad real para todos», sin imponer estigmas a nadie. Van Parijs y Van der Veen (2006), considerando el marco teórico rawlsiano, relegan con el tiempo la retórica de la transición hacia el comunismo y enfocan su propuesta como mecanismo transnacional que aproxime al capitalismo hacia una justicia global.

La renta básica cuestiona prejuicios arraigados en la concepción cultural dominante sobre las ocupaciones, asalariadas o no. Numerosos programas políticos e iniciativas parlamentarias se hacen hoy eco de la misma, la desarrollan intelectuales reconocidos y la respalda un potente trabajo de red mundial. La reivindicación de la renta básica de ciudadanía y otras propuestas institucionales afines inciden sobre la sanción social y el agravio psicológico que padece la persona excluida del mercado del trabajo. Su filosofía exige repensar el sentido del trabajo y la calidad del ocio, desvinculando normativamente la satisfacción de las necesidades de la contribución económica de cada cual. Asimismo, conduce a reevaluar los rasgos de la izquierda ante las prioridades y la naturaleza de los movimientos sociales contemporáneos. En términos programáticos, la renta básica se puede integrar en proyectos más amplios, como por ejemplo en determinadas formulaciones de socialismo de mercado (Van Parijs, Van der Veen, 1993: 208).

El socialismo de mercado conforma otro gran eje de reflexión sobre alternativas en el marxismo analítico. Con aportaciones de Elster, Przeworski y, principalmente, Roemer y Bardhan. Se trata de una vieja idea con notables precedentes históricos y teóricos, como las formulaciones de Lange y Lerner. La posibilidad de un socialismo que, a grandes rasgos, concilie gobierno democrático, propiedad colectiva de una parte de los medios de producción y asignación descentralizada de recursos a través de los mercados, interesa de nuevo a finales de los ochenta y primeros noventa del siglo XX en Estados Unidos y, en especial, en el Reino Unido. En este país, se debate en la academia y en los *think tanks* de izquierda cómo responder al fracaso de las formas estatalistas de socialismo (colapso de la URSS, dificultades de la socialdemocracia); a las derrotas laboristas en sucesivas convocatorias electorales y a la pujanza del ideario de la nueva derecha (Griffiths, 2006: 27). Simboliza este momento el libro de David Miller *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism* (1989). A diferencia de Roemer, Miller no propone ningún plan detallado de socialismo de mercado, pero

defiende la idea por razones epistemológicas (el mercado sirve a los agentes económicos para ajustar la relación entre producción y consumo a través de los precios) y más substantivas (los mercados permiten ampliar la libertad de elección y pueden favorecer la descentralización y la democracia en los procesos productivos). Apuesta por las cooperativas de trabajadores como unidades de trabajo (Miller, 1989: 10). Y defiende, en definitiva, el mecanismo de mercado para la asignación de bienes y servicios haciéndolo compatible con una propiedad más socializada del capital, según criterios de mejora de la eficiencia, avances redistributivos y profundización democrática. El libro de Miller es discutido por miembros del Grupo de Septiembre como Elster, Roemer, Cohen, Steiner y Van der Veen. Particularmente interesante resulta la disputa filosófica entre Miller y Cohen, acerca de si el socialismo de mercado constituye sólo un *second best* aceptable en tiempos complejos o un caso criticable de adaptación de preferencias ante la dificultad de lograr un socialismo más genuino (Cohen, 1995: 257; Miller, 2014: 119-139; Digón 2015: 360-363). Las reservas de Cohen ante los sistemas de mercado, difícilmente conciliables con su concepción de la justicia distributiva, también atañen a la obra A *Future for Socialism* (1994), de Roemer (Cohen, 2009: 70; Roemer, 2010: 255-262).

El libro de Roemer expresa posiblemente la contribución más elaborada del marxismo analítico a la revisión de la idea de socialismo de mercado, sin menoscabo, entre otras aportaciones, de las consideraciones de Elster sobre esta cuestión en obras como *Making sense of Marx* (1985), quien la relaciona con los estadios del comunismo tratados en la *Crítica del Programa de Gotha.* En la formulación de Roemer, el socialismo de mercado constituye un ingenioso intento de síntesis entre la eficiencia del mercado para asignar recursos y la igualdad de oportunidades. Su planteamiento nace de redefinir los objetivos de los socialistas y la izquierda en su conjunto, motivación también presente en textos de Gerald Cohen, Wright o Van Parijs. La teoría política del socialismo comprende para Roemer la búsqueda de la igualdad de oportunidades con respecto a la autorrealización y el bienestar, la influencia política y el estatus social. Objetivos que no pueden lograrse a la vez en un mismo grado y que, por tanto, deben equilibrarse mediante una forma de organización social capaz de maximizarlos. Roemer distingue las propuestas socialistas a largo plazo y las de largo plazo, que para él incluyen alguna forma de socialismo de mercado. Cuestiona el nexo entre socialismo y propiedad colectiva de los medios de producción, y sostiene que los mercados pueden salvar dificultades que aquejaron críticamente a las economías de planificación centralizada en Europa del este (problemas organizativos entre gerentes, trabajadores y otros actores económicos; incentivos insuficientes, falta de condiciones para el avance tecnológico, etc.). Elabora su proyecto a la luz de otras formas de socialismo de mercado (Roemer, 1994: 45-54), que revisa como vías diferentes a las usuales en socialdemocracia, la cual exige a su juicio condiciones especiales (Roemer, 1994: 53-54; Mayer, 1994: 281-288).

A future for socialism (1994) detalla un modelo institucional donde cada ciudadano recibe del gobierno un número de cupones para poder adquirir —directamente o a través de fondos de inversión— acciones de empresas y, mediante esta inversión, recibir parte de los beneficios empresariales. Se contempla un mercado de cupones con fluctuaciones en los precios. Aunque se pueden intercambiar

acciones de empresas por acciones de otras empresas, ni las acciones ni los vales son intercambiables por dinero, para evitar la concentración de participaciones sobre una única clase. Al morir, el paquete de cupones del ciudadano regresa al tesoro público, y las asignaciones siguen produciéndose sucesivamente para cada generación. Los ingresos de los ciudadanos proceden de dos fuentes: la participación en los beneficios empresariales y los sueldos que perciben del mercado de trabajo, desiguales según el talento y la suerte. Por razones de eficiencia, las empresas pueden organizarse en estructura gerencial más o menos clásica, aunque puedan ser de naturaleza pública (la magnitud de algunas empresas privadas puede aconsejar su nacionalización, ante el riesgo de influencia excesiva sobre la política económica). A partir de una idea de Bardhan, Roemer plantea una organización económica mediante grupos de empresas financiadas y monitorizadas por bancos públicos, cuyos mánagers se podrían contratar por parte de juntas de directores públicamente constituidas. Estos directores, a su vez, se podrían designar por elección popular, de forma más o menos indirecta. Se trata de un modelo dirigido al cambio institucional, no a la transformación del ethos social (Roemer, 1994: 114).

El objetivo de la propuesta de Roemer es evitar estructuralmente la concentración de poder de una clase sobre el resto de la sociedad, frenar las desigualdades del capitalismo y favorecer la igualdad real de oportunidades. Por tanto, el proyecto replantea las condiciones de una economía eficiente y el papel que pudieran tener en ella las entidades financieras, bajo control democrático. Constituye una aportación original y relevante, a pesar de los problemas de viabilidad que pueda suscitar hoy, en un contexto mundializado y ya distante de la coyuntura en la que autores como Miller o el propio Roemer repensaron el socialismo de mercado.

En el marco de los debates sobre alternativas entre autores vinculados al marxismo analítico, también hay que destacar indudablemente el proyecto *Utopías reales*, liderado por Wright desde comienzos del decenio de 1990. Este proyecto, en el que han colaborado figuras como Joshua Cohen, Samuel Bowles, Roemer o Van Parijs, nace para «profundizar en un debate serio sobre alternativas a las estructuras de poder, el privilegio y la desigualdad existentes» (Wright, 2014: 8), pretende esclarecer principios institucionales capaces de inspirar alternativas emancipadoras y ha generado libros colectivos monográficos sobre la profundización de la democracia, el socialismo de mercado, la igualdad de género o la renta básica. El esfuerzo de Wright para reconstruir valores y objetivos de izquierdas, y explorar alternativas concretas desde un pluralismo estratégico, queda bien patente en su libro *Construyendo Utopías Reales* (2014).

V. CONCLUSIONES

El marxismo analítico ha sido objeto de críticas frecuentes por la abstracción, el academicismo y la ahistoricidad de parte de sus textos más representativos. Sin embargo, esta corriente intelectual, surgida del mundo convencional del *mainstream* académico en años de revolución conservadora y nueva derecha, forjó un núcleo de intercambio de ideas y debates progresistas desde el rigor, la independencia intelectual y el compromiso emancipatorio, en una experiencia colectiva de gran interés con impacto ideológico, como la propuesta de renta básica. Los expo-

rentes del proyecto marxista analítico cuestionan que el marxismo integre una lógica alternativa o un específico y valioso método científico, ni una teoría económica suficientemente válida. Pero reivindican como vigente el compromiso ético que subyace a la crítica de la explotación y la alienación. Identifican en este pathos moral una fuente de inspiración para investigar categorías centrales de la tradición marxista mediante recursos de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas. Así, desde un enfoque interdisciplinario, producen un meritorio conjunto de obras que abarcan la exégesis meticulosa de la obra de Marx, la investigación sociológica o la propuesta de modelos institucionales igualitaristas. Su principal legado radica en la autoexigencia metodológica y epistemológica ante cualquier investigación filosófica o empírica. Naturalmente que no son los primeros en proponer una síntesis entre claridad expositiva, técnicas analíticas avanzadas y perspectiva socialista. Esta aspiración ya late, como fundacional, en el socialismo científico de Marx y Engels. Pero la apertura de los marxistas analíticos hacia las técnicas de la teoría de juegos o la filosofía analítica, más su evolución hacia el estudio normativo de la igualdad, significan un enfoque creativo para la teoría política normativa y las ciencias sociales, en el horizonte de un mundo más justo.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, P. (1979): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México.

— (1986): *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI. Madrid.

BERTRAM, C. (2008): «Analytical Marxism», en BIDET, J. y KOUVELAKIS, S. (eds.): *A Critical Companion to Contemporary Marxism*, Brill, Leiden & Boston.

CARLET, J. A.; VROUSALIS, N. *et al.* (2010): «Journal of Ethics on G. A. Cohen», *Journal of Ethics*, vol. 14, núm. 3-4.

CASAL, P. (1988): «From unilinial to universal historical materialism», Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 60, pp. 131-151.

— (2009): «Marxismo Analítico», en REYES, R. (dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Plaza y Valdés, Madrid y México.

— (2013): «Occupational choice and the egalitarion ethos». Symposium in Memory of G. A. Cohen (1941-2009), *Economics and Philosophy*, V. 29, issue 1, pp. 3-20.

COBURN, E.; SYPNOWICH, C. *et al.* (2012): «Special Issue on G. A. Cohen», *Socialist Studies* (The Journal of the Society for Socialist Studies), vol. 8, n.° 1.

COHEN, G. A. (2000): *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Oxford University Press, Nueva York.

— (1980): «Functional Explanation: Reply to Elster», *Political Studies*, vol. XVIII, 1.

— (1981): «Freedom, Justice and Capitalism», *New Left Review*, I/126.

— (1982): «Reply to Elster on «Marxism, Functionalism, and Game Theory», *Theory and Society*, 11, 4.

— (1988): *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Oxford University Press, Nueva York.

— (1989): «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99, pp. 906-944.

— (1990): «Equality of what? On Welfare, Goods and Capabilities», en *Recherches Economiques*, 56, pp. 357-383.

— (1992): «Incentives, Inequality, and Community», en PETERSON, G. B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, University of Utah Press, Salt Lake City.

— (1994): «Back to socialist basics», *New Left Review*, I (207), pp. 3-16.

— (1995): *Self- Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1997): «Where the action is: on the site of distributive justice», *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1), pp. 3-30.

— (1999): «Socialism and equality of opportunity», en ROSEN; M. y WOLFF, J. (eds.), *Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, pp. 354-7.

— (2000): *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusets.
— (2004): «Expensive taste rides again», en J. BURLEY (ed.): *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell, pp. 3-30.
— (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
— (2009): *Why not socialism?*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
— (2011): *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
— (2012): *Finding Oneself in the Other*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
— (2013): *Lectures on The History of Moral and Political Philosophy*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
— (2014): *Por una vuelta al socialismo (o cómo el capitalismo nos hace menos libres)*, Siglo XXI, Buenos Aires.
COHEN, G. A.; WILLIAMS, A., *et al.*: «A Capitalist Road to Global Justice: Reply to Another Six Critics», (2006) *Basic Income Studies*, vol. 1. 1, Berlín.
DIGÓN, R. (2015): *G. A. Cohen i el marxisme analític*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona.
DOMÈNECH, A. (1991): «Elster y las limitaciones de la racionalidad», en ELSTER, J., *Domar la suerte*, Paidós, Barcelona.
— (2009) «¿Qué fue del marxismo analítico?)», en *Sin Permiso*, n.° 6.
ELSTER, J. (1980): «Cohen on Marx's Theory of History», *Political Studies*, vol. XVIII, 1.
— (1982): «Marxism, Functionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism», *Theory and Society*, 11,4.
— (1982): «Roemer versus Roemer», *Mientras Tanto*, 22, España.
— (1983): «Reply to comments (On the article «Marxism, Functionalism, and Game Theory")», *Theory and Society*, 12.
— (1986): *Sour grapes. Estudies in the subversion of rationality*, Cambridge University Press.
— (1986): «The Market and the Forum», en ELSTER, J. y HYLAND, A.: *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 103-32.
— (1989): *Ulises y las Sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
— (1985): *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge.
— (1986): *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1998): *Justicia Local*, Gedisa, Barcelona.
ELSTER, J. y MOENE, K. O. (1992): *Alternativas al Capitalismo*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid.
FERNÁNDEZ BUEY, F. y MUNTANER, C. (2013): «Marxismos contra corriente: sopesando la década de los ochenta», http://www.espai-marx.net/ca?id=7675
GARGARELLA, R. (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.
— (1995): «Marxismo Analítico, el Marxismo claro», *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.° 17-18, Universitat d'Alacant.
GRIFFITHS, S. (2006): «Market socialism in retrospect», *Contemporary Politics*, vol. 12, 1.
KAUFMAN, A. (2015): *Distributive Justice and Access to Advantage. G. A. Cohen's Egalitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge.
LEVINE, A. (2003): *A Future for Marxism? Althusser, The Analytical Turn and the Revival of Socialist Theory*, Pluto Press, Londres.
MAYER, T. (1994): *Analytical Marxism*, Sage Publications, California.
MILLER, D. (1989): *Market, State and Community*, Oxford University Press, Nueva York.
— (2014): «Our unfinished debate about market socialism», *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 13 (2).
PRZEWORSKI, A. (1986): *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, Nueva York.
— (1989): «Class, Production and Politics: A Reply to Burawoy», *Socialist Review*.
ROBERTS, M. (1996): *Analytical Marxism: a Critique*, Verso, Londres.
ROEMER, J. (1981): «Rawlsian Justice as the Core of a Game», *American Economic Review*, 71, pp. 880-895.

— (1982): *A general theory of exploitation and class*, Harvard University Press.
— (1986): *Value, Exploitation and Class*, Harwood Academic Publishers, Chur-Londres, París, NY.
— (1986): *Analytical Marxism*, Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Londres.
— (1993): *Foundations of Analytical Marxism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press & Londres: Verso.
— (1994): *A Future for Socialism*, Verso, Londres.
— (1994b): *Egalitarian perspectives: essays in philosophical economics*, Cambridge University Press.
— (1996): *Theories of distributive justice*, Harvard University Press.
— (1996): *Equal Shares: Making Market Socialism Work*, The Real Utopias Project, vol. II.
STEINER, H. (1984): «A Liberal Theory of Exploitation», *Ethics*, vol. 94, 2.
— (2014): «Greed and Fear», *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 13 (2).
SYPNOWICH, C. (ed.) (2006): *The Egalitarian Conscience. Essays in honour of G. A. Cohen*, Oxford University Press, EEUU.
TORMEY, S. (2012): «An interview with Jerry Cohen», en BROWNING, G.; PROKHOVNIK, R. *et al.*: *Dialogues with contemporary political theorists*, Palgrave Macmillan, Reino Unido.
VAN DER VEEN, R. J. y VAN PARIJS, P. (1986): «A Capitalist Road to Communism», *Theory & Society*, vol. 15: 5.
— (1986): «Universal Grants versus Socialism: Reply to six Critics», *Theory & Society*, vol. 15: 5.
VAN DER VEEN, R. J.; VAN PARIJS, P. *et al.* (1988): *Un salario social mínimo (garantizado) para todos. Zona Abierta*, n.º 46-47.
VAN DER VEEN, R. J. (2006): «Gift-Sharing as the basis of Real Freedom for All», http://www.basicincome.org/bien/pdf/RobertvanderVeenFullPaper.pdf
VAN PARIJS, P. (1986): «Marxismo, ecologismo y transición directa al comunismo» (1983), en *Mientras Tanto*, 26, Barcelona.
— (1989): «A Revolution in Class Theory», en WRIGHT, E. O.: *The debate on classes*, Verso, Londres.
— (1993): *¿Qué es una sociedad justa? (1991)*, Ariel, Barcelona.
— (1993): *Marxism Recycled*, Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Reino Unido.
— (1997): *Real Freedom for All: what (if anything) can justiffy capitalism?*, Oxford University Press, Nueva York.
— (2003): «Difference Principles», en FREEDMAN, S. (ed): *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge University Press, pp. 200-240.
— (2004): «Basic Income: a simple and powerfull idea for the twenty-first century», en *Politics & Society*, vol. 32 (1).
VAN PARIJS, P. y VROUSALIS, N. (2015): «Analytical Marxism», en WRIGHT, J. D. (ed.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, segunda edición, Oxford, Elsevier.
VAN PARIJS, P.; PETTIT, P., *et al.* (2013): *Renda Básica Ciudadana. Sin Permiso*, www.sinpermiso.info
VENEZIANI, R. (2012): «Analytical Marxism», *Journal of Economic Surveys*, vol. 26, I.4, pp. 649-673.
VROUSALIS, N. (2015): *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics*, Bloomsbury academic.
WILLIAMS, A. (1998): «Incentives, Inequality, and Publicity», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, n.º 3, pp. 225-247.
— (2008): «Justice, Incentives, and Constructivism», *Ratio*, vol. 21, n.º 4, pp. 476-493.
WRIGHT, E. O. (1994): *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*, Verso, Londres-Nueva York.
— (1997): *Class Counts. Comparative studies in class analysis*, Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
— (2005): «Basic Income as a Socialist Project», Presentation at the US-BIG Congress, marzo 2005.
— (2006) «Compass Points. Towards a Socialist Alternative», *New Left Review*, 41.
— (2009): «Understanding Class. Towards an Integrated Analytical Approach», *NLR* , 60.
— (2014): *Construyendo utopías reales*, Akal, Madrid.

CAPÍTULO VIII

TEORÍA CRÍTICA

GEMMA ÁLVAREZ JIMÉNEZ y MARTA SOLER GALLART

I. ESCUELA DE FRANKFURT: MARX, NIETZSCHE Y FREUD COMO SUSTRATO IDEOLÓGICO PRIMIGENIO

La Teoría Crítica, como corriente de pensamiento contemporánea, nació en Alemania tras la instauración de la conocida Escuela de Frankfurt en 1924. Escuela de Frankfurt fue una institución, y a la vez un movimiento intelectual, que influenció el siglo XX. Su crítica a la razón y a la cultura, pero también a la política heredada de la época de la Ilustración, pusieron en tela de juicio el progreso de la humanidad. Su particularidad y originalidad se mostró de forma temprana con la unión de tres autores, Marx, Nietzsche y Freud (conocidos como filósofos de la sospecha), que aun presentando diferencias tanto doctrinales como pragmáticas, constituyeron su primer sustrato ideológico. Posteriormente, el fracaso de esa primera teoría crítica que había unido la racionalización weberiana a la mercantilización y cosificación de la racionalidad capitalista, llevaría a autores como Jürgen Habermas a aportar una nueva salida. Recuperando tradiciones como el interaccionismo simbólico de Mead o el concepto de mundo de la vida de Schutz, Habermas superaría el pesimismo inicial frankfurtiano a la capacidad de nuestras sociedades de emancipación social y política.

La Ilustración del siglo XVIII fue un punto de inflexión en la historia. La idea central que la razón humana podía combatir la mitología, la superstición e incluso la tiranía se estableció como la hoja de ruta para la construcción de un mundo mejor. Con una fe ciega en la razón, los ilustrados pretendían hacer avanzar a la sociedad con la ayuda de ésta. Hegel (1770-1831) pensaba que las ideas dirigían la historia y que ellas eran el origen de los cambios en la vida cotidiana de las personas. No obstante, las aportaciones de Marx destacaron que no eran éstas el origen de los cambios sino la estructura de la vida material. Las contradicciones en la vida concreta de los seres humanos, definidas por el sistema de producción, eran las que determinaban las ideas y por tanto, la evolución de la historia. Los

frankfurtianos partieron de esta visión del mundo planteada por Marx, de ahí que hoy sea una convención académica afirmar que la Escuela de Frankfurt fue marxista (Friedman, 1986: 20). Ejemplo de ello fue la primera de sus denominaciones como institución, «Instituto para el marxismo», descartada antes de su institucionalización por ser demasiado provocativa (Jay, 1974: 8). El rechazo a ésta y la elección de «Instituto de Investigación Social» (*Institut für Sozialforschung*) no fue aleatoria, sino que marcó su identidad científica desde el inicio. De modo que la Escuela de Frankfurt, tal y como ha transcendido popularmente a nuestros días a raíz de su vinculación con Universidad de Frankfurt, no fue una simple reafirmación o revisión abstracta de los postulados marxistas, sino la instauración, por primera vez en el ámbito académico, de una institución de investigación social de inspiración marxista. Como destacase, durante su inauguración, el primer director del Instituto, Carl Grünberg (1861-1940), ésta se constituiría bajo un programa de investigación social basado en el marxismo, entendiéndose en un sentido puramente científico y de ninguna manera partidista (Wiggershaus, 2011: 37-40). Sus inicios estuvieron así marcados por una doble finalidad, por un lado, rescatar estos postulados del marxismo vulgar y por otro, liberar a la ciencia social de los weberianos. Como consecuencia, dieron lugar a un marxismo heterodoxo de carácter interdisciplinar, ya que contaron con miembros de distintas disciplinas, a saber: filósofos, psicólogos, juristas, economistas e historiadores. Todos ellos, con sus singularidades, compartieron el mismo objetivo: comprender, a partir de la dinámica marxista, la sociedad capitalista del siglo XX, traumatizada con el fin de la Primera Guerra Mundial, desilusionada con la República de Weimar, horrorizada con el ascenso del nazismo y el genocidio del Holocausto y, a la vez, desesperanzada tras la revolución totalitaria de Stalin en Rusia.

Su vocación crítica les llevó a examinar los postulados de Marx y a recurrir, en sus inicios, a otros pensadores de ideologías contrarias como Nietzsche y Freud, para lograr explicar comportamientos humanos que llevaban a su propia autodestrucción. La Escuela de Frankfurt no realizó una crítica superficial a los postulados de Marx, como podrían haber sido sus predicciones erróneas, sino que se adentraron en la esencia de su pensamiento. Así, discreparon con Marx en que no eran los factores materiales lo único que determinaba la consciencia de los sujetos y tampoco era el proletariado, el sujeto imprescindible de la revolución. La burocratización de la URSS desvinculaba la cosificación únicamente de la lógica capitalista y el aburguesamiento del proletariado le negaba su carácter revolucionario. Simultáneamente, el control del inconsciente freudiano sobre los actos humanos y su impulso tanto hacia el *Eros* como el *Thanatos*, a la vez, que la moralidad y la cultura de masas de Nietzsche determinada por la voluntad del poder, hacían de la consciencia y por ende de la razón, un elemento complejo y no necesariamente liberador de la opresión. Todo ello, unido a la evolución del capitalismo en Occidente, dio lugar a un quinteto de crisis: crisis de la Ilustración, de la historia, del arte y la cultura, de la psiquis humana (Friedman, 1986) y de la política. En este capítulo planteamos como la teoría crítica ha abordado dichas crisis y sus medidas resolutorias desde sus inicios hasta a la actualidad. Mientras que la primera generación frankfurtiana no encontró salida a las crisis, desarrollos teóricos posteriores aportaron soluciones bajo un nuevo concepto de racionalidad, planteando la superación de la modernidad ilustrada por una segunda modernidad

dialógica. En este sentido, recorreremos las tres generaciones de la que se compone esta escuela de pensamiento, con autores que llegan hasta nuestros días y que continúan aportando elementos nuevos a esta discusión.

II. PRIMERA GENERACIÓN: TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD Y DIALÉCTICA NEGATIVA

La primera generación de la Escuela de Frankfurt incluye el período comprendido entre el nombramiento de Max Horkheimer (1895-1973) como director del Instituto en 1930 hasta la muerte de Theodor W. Adorno (1903-1969). En esta primera etapa, aunque hubo distintos colaboradores que con mayor o menor intensidad participaron en el proyecto frankfurtiano, hubo cinco pensadores destacables: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm y Walter Benjamin. La producción académica de dichos autores se basó en una dialéctica negativa, es decir, en una crítica a las contradicciones del proyecto ilustrado y a las del capitalismo. Paralelamente, todos ellos compartieron tres características que marcaron tanto sus obras como sus biografías: eran judíos alemanes (Jacobs, 2015), con niveles educativos elevados, y, por ende, comprometidos con la libertad y la justicia social. Dichas similitudes, lejos de convertirse en variables exógenas e irrelevantes, marcaron profundamente la evolución histórica de la institución.

El ascenso de Hitler al poder en 1933 condujo al cierre del Instituto, siendo toda la propiedad confiscada por la Gestapo. Su condición de judíos y su vinculación con el marxismo fue la sentencia de muerte de su producción académica en el territorio alemán. Así, en busca de su propia supervivencia y la del Instituto, iniciaron un itinerario de exilio. Primero fue Ginebra, después Paris, Londres y finalmente Nueva York, donde Horkheimer decidió que el Instituto debía instalarse definitivamente. Con una afiliación con la Columbia University se volvió a instaurar, pero con una nueva denominación, «International Institute of Social Research». Todos los miembros fueron llegando a Nueva York escalonadamente, excepto Benjamin que falleció en septiembre de 1940 en la frontera de Portbou (Cataluña). La experiencia americana enriqueció tanto su pericia investigadora como su teoría, instruyéndose tanto en técnicas cualitativas como cuantitativas y convirtiéndose en críticos observadores del desarrollo de la cultura de masas del capitalismo. Simultáneamente, su vivencia con el nazismo y el totalitarismo singularizaron su pensamiento. Finalmente, concluida la Segunda Guerra Mundial y en plena reconstrucción democrática de la Republica Federal Alemana, el Instituto volvió a instalarse en territorio germano gracias a que Horkheimer recuperase en 1950 su antigua cátedra en la Universidad de Frankfurt.

La primera gran aportación de la Escuela de Frankfurt fue la obra *Teoría tradicional y teoría crítica* [1937] de Horkheimer, estableciendo así la etiqueta de «teoría crítica» como sello de la producción intelectual frankfurtiana. La obra sedimentó la duda sobre la neutralidad y objetividad impulsada por el positivismo del Círculo de Viena, también predominantemente de autores judíos. Dicha sospecha partió de tres constataciones sociales: *a*) la estrecha vinculación entre la ciencia y los intereses económicos, dando como resultado la pérdida de rigurosidad de

la ciencia; *b*) la vida cotidiana de las personas se veía alterada por el impacto de la producción científico-técnica de bienes y servicios sin que sus intereses prevaleciesen sobre los sistemas de producción; *c*) y como suma de lo anterior, esto conducía a la aniquilación de la trascendentalidad del individuo y a la unión con sus iguales (Boladeras, 2006:11). Esto les llevó a reflexionar sobre cómo se había concebido la ciencia hasta el momento. Observaron así que los postulados científicos del positivismo partían de la suposición que los resultados de una investigación eran veraces en la medida que seguían un método formal que lo inmunizaba de la génesis histórico-fáctica (Hernández-Pacheco, 1996: 55). El método les otorgaba independencia y pureza a los resultados científicos. Sin embargo, los frankfurtianos identificaron que la ciencia dependía de la orientación tanto de los intereses intrateóricos (relacionados con el paradigma teórico) como de los intereses extrateóricos (p. ej. intereses económicos, políticos, de reconocimiento o de estatus). Paralelamente, el positivismo también abogaba por la separación entre sujeto que conoce y el objeto conocido. En otras palabras, se postulaba que una investigación seria más objetiva y rigurosa en la medida que el investigador interfería lo mínimo en lo investigado. Para limitar dicho contacto surgía el método como salvaguarda. No obstante, para los frankfurtianos esta concepción de la ciencia hacía que ésta perdiese su potencial transformador hacia la sociedad y, por ende, su función social. En su opinión, la ciencia se realizaba con las aportaciones de ambos sujetos, investigadores e investigados. Posteriormente, Habermas profundizó en esta idea, llegando a afirmar que el éxito de esta construcción mutua de la ciencia dependía de la calidad del diálogo, la posición de igualdad de los sujetos y el reconocimiento mutuo. Esta crítica a la concepción positivista de la ciencia ha dado lugar a la *Metodología Comunicativa*, reconocida a nivel europeo por su gran impacto político, social y científico.

Esta reflexión sobre la ciencia les llevó teorizar sobre los intereses ocultos de la «razón» y, por ende, de la Ilustración. Así, Horkheimer y Adorno, a partir de la observación de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto, publicaron *Dialéctica de la Ilustración* [1947] convirtiéndose en el eje de su teoría política. La obra, que explicitaría la crisis de la Ilustración, partía de la siguiente pregunta: «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hundía en un nuevo género de barbarie» (Horkheimer & Adorno, 2007: 1). Las consecuencias de la guerra y de los campos de concentración y de exterminio nazi, el racismo y el antisemitismo, ponían de manifiesto el fracaso de las expectativas que habían surgido de la época ilustrada. La Ilustración en vez de desmitificar el mundo, tal y como afirmaban los ilustrados, se había convertido en un mito. La divinización de la «razón» y del «progreso» se desvaneció en Auschwitz. Para la Escuela de Frankfurt, el exterminio nazi no fue irracional sino un ejemplo de la racionalidad heredada de la Ilustración. La «razón», lejos de liberar al ser humano, era ahora en un instrumento para dominarlo e incluso, eliminarlo. Así, entendieron la razón como una razón predominantemente instrumental, término acuñado por Weber. La razón instrumental era aquella que utilizaba los medios más eficaces (razón subjetiva) para un fin, pero sin reflexionar sobre el fin (razón objetiva) al que servían. La ciencia y el progreso tecnológico estaban al servicio de esa racionalidad. En Auschwitz esta racionalidad instrumental se mostró con las cámaras de gas y los hornos crematorios. Ésta era la tecnología más

eficaz de la época para el genocidio de víctimas del Holocausto (seis millones de judíos y casi medio millón de gitanos), además del resto de víctimas de los campos nazis: personas homosexuales, discapacitados psíquicos y enfermos mentales, discapacitados físicos, testigos de Jehová, marginados sociales, masones y resistentes políticos. Todo ello sin que los ejecutores de dichas medidas se planteasen la inhumanidad del fin al que servían.

La racionalidad del Holocausto nazi fue una afirmación polémica por aquel entonces y lo continúa siendo en la actualidad. Su formulación obedeció a una motivación, tanto personal como académica, de hallar una explicación humanamente comprensible para dichos acontecimientos, con el fin de establecer una causalidad y ofrecer una salida. Así, Horkheimer continuó su reflexión sobre la razón instrumental en otra publicación, *Crítica a la razón instrumental* [1947], en la que profundizó en torno a la distinción entre razón subjetiva y objetiva. Horkheimer opinaba que ninguna de las dos tomadas en exceso eran positivas. La razón objetiva llevaba a «afirmar valores ilusorios y a crear ideologías reaccionarias» y la razón subjetiva o instrumental, conducía al «materialismo vulgar» y a la barbarie de la dominación. Por tanto, la respuesta al dilema era encontrar un equilibrio entre ambas. Años más tarde, Axel Honneth, discípulo de Habermas y actual director de la Escuela de Frankfurt, examinaría la noción de «razón instrumental», concluyendo que ésta había promovido una «concepción de dominación muy vaga» (Honneth, 2009). A su juicio, la consideración de la dominación como un proceso unilateral había mostrado su insuficiencia en cuatro supuestos: *a*) la consideración de la sociedad como un circuito cerrado de dominación; *b*) la conceptualización de la dominación como una relación basada en la imposición violenta o la manipulación cultural de unos sobre otros; *c*) la visión de los dominados como «víctimas pasivas»; *d*) y por último, la ausencia de un análisis de los conflictos entre grupos sociales (Honneth, 2009: 97-157). Por tanto, vemos cómo los postulados de los primeros frankfurtianos, lejos de ser afirmaciones indiscutibles, continúan siendo objeto de revisión y reflexión por los actuales exponentes de la Teoría Crítica.

La primera generación de la Escuela de Frankfurt interpretó el predomino de la racionalidad instrumental como la crisis de la positividad de la razón, conduciendo ésta a una crisis en el progreso histórico. Sobre la crisis del progreso y de la historia, las tesis de Walter Benjamin (1892-1940) contribuyeron a su análisis. El pensamiento de Benjamin que destacó por la unión del materialismo dialéctico y el mesianismo judío, pusieron en duda la teleología de la historia y la bondad del progreso, como puede verse en su obra póstuma *Tesis sobre la historia* [1942]. Hegel y Marx habían postulado que la historia tenía un guion (lógica interna) cuyo desenlace era un mundo armónico, sin conflictos. Benjamin se opuso radicalmente a esta dialéctica afirmando que la historia no tenía lógica. Así, para ilustrar su postulado, utilizó la metáfora del cuadro de Klee, llamado *Angelus Novus* (que remitía a una leyenda judía del Talmud), como telón de fondo para conceptualizar su «Ángel de la Historia» (tesis IX). En ese cuadro se representaba a un ángel que parecía a punto de alejarse de algo a lo que miraba fijamente. Su rostro sorprendido, con la boca abierta y las alas desplegadas transmitían una visión de desazón. Benjamin interpretó que ese ángel miraba hacia el pasado y dónde algunos habían visto una cadena de datos lógicos, éste veía ruinas. Aunque al ángel le hubiese

gustado pararse y recomponer lo destrozado, el viento de la tempestad era tan fuerte que lo empujaba inconteniblemente hacia el futuro —de ahí las alas abiertas—. Sin embargo, mientras que avanzaba, el cúmulo de ruinas ante él iba creciendo. Benjamin dijo que lo que llamábamos progreso era justamente esa tempestad y que la historia era ese cúmulo de ruinas. El progreso era para Benjamin, avance y retroceso. Pero el avance era desconcertante porque no sabíamos hacia donde íbamos, simplemente nos dejábamos llevar. Paralelamente a esto, la historia, tal y como la conocíamos, dependía de los intereses particulares de los vencedores (Tesis VII). Por tanto, para Benjamin, la política consistía en redimir a los perdedores de la historia. En otras palabras, construir el futuro comprendiendo el pasado e incluyendo la responsabilidad histórica.

La concepción de la política y su rol en la sociedad fue uno de los temas que desató un intenso debate en el seno de la Escuela de Frankfurt, acerca de qué primaba sobre qué en el régimen nacional-socialista de Alemania (Wiggershaus, 2011: 280-29; 352-367). Friedrich Pollock (1894-1970), junto con el apoyo de Horkheimer, consideró que había una primacía de la política sobre la economía y ésta se encontraba en una profunda crisis como consecuencia de su finalidad de dominación y no de liberación. Sin embargo, este planteamiento era discutido principalmente por otro colaborador del Instituto, Franz Neumann (1900-1954), que consideraba justamente lo contrario. El debate se originó a partir del concepto «capitalismo de Estado» que Pollock recogió en la obra *Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones* [1941], en la que hacía referencia a que la política del Führer había fagocitado el capital privado y, por ende, el Estado había asumido las funciones del mercado. Como consecuencia, la última grieta para la libertad y la autonomía había desaparecido en aras de una política totalitaria, que racionalmente dominaba todas las esferas de la sociedad. Neumann, con el objetivo de contrastar esta teoría, realizó un estudio en Alemania y durante su elaboración, en una de las correspondencias que mantenía con Horkheimer, afirmó «Desde hace un año no hago otra cosa que estudiar los procesos económicos en Alemania, y hasta ahora no he encontrado el más mínimo punto de apoyo para decir que Alemania se encuentra en un estado de capitalismo de Estado, aunque fuera de manera aproximada» (cit. Wiggershaus, 2011: 360). Finalmente, el trabajo de Neumann se recogió en la obra *Behemoth: pensamiento y acción en el nacional socialismo* [1942], cuya conclusión fue que en Alemania regía un «capitalismo monopolista totalitario». El régimen nazi, según Neumann, surgió para blindar los monopolios y proteger sus intereses. Este debate continúa siendo objeto de estudio en el ámbito de la ciencia política, sobre cuál es el papel que desempeña la política respecto a la economía.

Retomando la crisis de la historia planteada por Benjamin y recuperando la preocupación por el ascenso de sistemas políticos autoritarios y totalitarios, los primeros frankfurtianos se preguntaron sobre el porqué del surgimiento de estos regímenes, teniendo en cuenta que la historia ya había superado otros de naturaleza similar como los absolutistas. En ese sentido, los trabajos dirigidos por Horkheimer y, recopilados en la obra *Estudios sobre autoridad y familia* [1935], identificaron a la familia como la institución que predisponía a los individuos a la asimilación de las conductas autoritarias. De modo que afirmaron que la personalidad del individuo se configuraba a partir de las interacciones y las influencias de

su entorno familiar, determinando así de forma inconsciente, las formas de conducta, la moral y la ética del individuo. La estructura patriarcal de ésta hacía que el individuo, desde su infancia, tuviera como referencia el rol paterno, que representaba el poder, el éxito y cuyas decisiones eran acatadas sin discusión. Esto producía que el individuo estuviera interiorizando las jerarquías de poder y su papel de sumisión. Esto daba lugar a que las figuras dictatoriales fueran recibidas por la población sin oposición. En esta misma línea, Adorno junto con otros investigadores de la Universidad de Berkeley, en el marco de un programa de investigación sobre estudios acerca del prejuicio, estudiaron las causas sociológicas y psicológicas que yacían tras los comportamientos autoritarios. Entonces formularon la famosa escala «F» que pretendía captar numéricamente la predisposición de los individuos hacia el fascismo o la personalidad autoritaria (Adorno *et al.*, 1950). Dicho indicador, compuesto por distintas variables, pretendía medir dos ítems distintos: la capacidad de aceptar prejuicios y las tendencias antidemocráticas de la personalidad. En términos metodológicos, aunque posteriormente fuera severamente discutida por la comunidad científica, representó un hito en la historia de la ciencia política americana. Por primera vez se emprendió un amplio estudio que combinó las entrevistas a fondo, el método de la encuesta y los test con el fin verificar una teoría política (Jay, 1974).

En torno a las elucubraciones sobre las causas de aceptación por parte de la sociedad de formas represivas y siguiendo el enfoque psicológico de Freud, Erich Fromm (1900-1980) publicó *El miedo a la libertad* (1941). Su tesis principal fue que el hombre contemporáneo en vez de caminar hacia una libertad «individualizada», entendida como la capacidad de razonar de forma independiente y de desprenderse en sus reflexiones de los constructos sociales, prefería seguir a las masas para no sentir la angustia, la incertidumbre y la soledad de ir a contra corriente. Fromm afirmó que una vez se rompían los vínculos primarios, como eran por ejemplo los vínculos que unían a un niño con su madre o los vínculos que integraban al individuo en un clan, éste tenía la capacidad de crear su propia identidad. No obstante, esta capacidad se convertía en una carga por la inseguridad y la responsabilidad que conllevaba, produciendo que los individuos prefiriesen renunciar a esa libertad y prestar su sumisión al líder (como en la dictadura fascista) con el fin de reconstruir la seguridad de los vínculos primarios, estableciendo entonces unos vínculos secundarios que Fromm denomina «mecanismo de evasión». Fromm (1985:139) explica que la economía de mercado en los sistemas políticos democráticos, por un lado, dio al individuo la oportunidad de triunfar a partir de sus propios méritos y acciones: «El capitalismo no solamente liberó al hombre de sus vínculos tradicionales, sino que también contribuyó poderosamente al aumento de la libertad positiva, al crecimiento de un yo activo, crítico y responsable». Sin embargo, la carga psicológica de la libertad había conducido a un conformismo compulsivo automático en el cual la «persona se despoja de su yo individual y se transforma en un autómata idéntico a los millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiado. Sin embargo, el precio que paga por ello es muy alto: nada menos que la pérdida de su personalidad» (Fromm 1985: 220). Por tanto, la cultura de masas apareció como una necesidad psicológica.

Como consecuencia de lo apuntado por Fromm, incluso el arte y la cultura, que tradicionalmente habían sido el resquicio que la sociedad dejaba para la crítica y

la libertad, se habían convertido en cómplices de una sociedad que alienaba al ciudadano. Así, los frankfurtianos identificaron la tercera crisis, la crisis del arte y la cultura. A partir de la obra de Benjamin, *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica* (1936), la Escuela de Frankfurt reflexionó sobre cómo la mercantilización del arte había hecho que éste perdiera su autonomía y su voluntad crítica, y se sometiera a las demandas del mercado. Así, los cuadros, la radio o las películas se convertían en bienes que decoraban nuestra vida cotidiana, en meros objetos de entretenimiento que no fomentaban la reflexión crítica y el cuestionamiento del *statu quo.* La producción en masa de los lienzos había hecho desaparecer el aura de estas obras. Las visitas a galerías, para captar la esencia del único ejemplar de una obra, habían dado paso a una producción en serie que transformaba ésta en un mero objeto decorativo que adornaba los hogares. La función crítica y transformadora de la pintura había desaparecido. Ahora su función era ornamentística y acrítica. La radio y la televisión, según Adorno (cit. Friedman, 1986: 158), eran partes integrales de nuestra cotidianidad, siempre presentes en nuestras tareas diarias, pero que rara vez las escuchábamos conscientemente, aunque a través de ellas se nos trasmitían mensajes que inconscientemente determinaban nuestros actos. En el cine el espectador valoraba la obra desde una posición distraída. Así, el surgimiento de un mercado de masas afectaría a la dirección artística de los pintores, comunicadores y productores, dando lugar a obras mediocres y triviales (Friedman, 1986: 163). Este nuevo mercado, encaminado a un consumismo desenfrenado, no era neutral ni espontáneo ni nimio. La superestructura, siguiendo el análisis de Marx, determinaba el tipo y el contenido de esta industria cultural que, desde la perspectiva de Freud, definía la consciencia de los individuos, que se convertían así en el rebaño acrítico que tanto reprobaba Nietzsche.

Esta crisis del arte y la cultura conducía a una crisis de la psiquis humana, que Herbert Marcuse (1898-1979) resumió en sus dos obras principales, *Eros y civilización* (1953) y *El hombre unidimensional* (1954). Su tesis principal, similar a la de Fromm, argumentaba que el hombre en la sociedad capitalista avanzada había perdido su sentido crítico, de ahí la unidimensionalidad del pensamiento y la conducta. El capitalismo, a través del consumismo, había conseguido manipular los deseos y las necesidades de los individuos, creando en ellos necesidades ficticias que contribuían al mantenimiento del sistema capitalista y a obstruir cualquier tipo de crítica. Esto producía que «la gente se reconoce en sus comodidades; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina» (Marcuse, 1993: 39). Identificó así una nueva alienación del proletariado al que desestimaba como sujeto revolucionario. Su aburguesamiento lo había convertido en una clase conformista y sin incentivos revolucionarios. Sin embargo, seguían viviendo en un sistema explotador, donde continuaba la esclavitud hacia el trabajo y el consumo. De modo que tanto la democracia como el socialismo se convertían en utopías que blindaban los privilegios de una minoría. Delante de este panorama desalentador en términos revolucionarios, Marcuse encontró en los excluidos del sistema (los extranjeros, los desocupados o las minorías) el nuevo sujeto revolucionario, concluyendo así su obra de 1954 «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza» en memoria de Benjamin (Marcuse, 1993: 286).

Las críticas a la sociedad capitalista conectaron con las reivindicaciones del movimiento estudiantil de los años sesenta, el conocido «Mayo francés» de 1968,

bautizando a Marcuse como el «Padre de la Nueva Izquierda». La Escuela de Frankfurt, aunque en un principio, estuvo a favor de este movimiento por su carácter contestatario hacia la carrera armamentística de la Guerra Fría, el racismo, el consumismo, la política universitaria o la guerra de Vietnam, así como a favor de los derechos civiles y la libertad sexual, su paulatina radicalización y empleo de la violencia, provocó en éstos su distanciamiento con la rebelión. La primera generación de la Escuela de Frankfurt entró así en un estado de pesimismo y desánimo, recogido en la obra *Dialéctica Negativa* (1966) de Adorno. La tesis final de los primeros frankfurtianos fue que la filosofía no podía guiar las acciones políticas sino simplemente denunciar todo aquello que conducía hacia la inhumanidad, en definitiva, en la revelación de las contradicciones sociales (Buck-Morss, 2011).

III. SEGUNDA GENERACIÓN: ENFOQUE DIALÓGICO Y ÉTICA DEL DISCURSO

La producción intelectual de la primera generación de la Escuela de Frankfurt entró en un callejón sin salida, cuya luz fueron las contribuciones de la *Teoría de la acción comunicativa* [1981] de Jürgen Habermas. Habermas, a diferencia de los primeros frankfurtianos, no compartió con ellos la identidad judía ni experimentó en su etapa de madurez la crueldad de la Segunda Guerra Mundial y de los totalitarismos. Su instrucción universitaria durante la construcción de la República Federal de Alemania y su colaboración como becario en el Instituto bajo la dirección de Adorno (Wiggershaus, 2011: 672 ss.) sedimentaron en su pensamiento la voluntad de contribuir, desde el saber filosófico, a la edificación de un modelo de convivencia democrático, partiendo de la realidad descrita por la primera Escuela de Frankfurt.

Las tesis de los primeros frankfurtianos, siguiendo la conceptualización de la ciencia de Kuhn [1962], se regían en base a un paradigma teleológico. Recuérdese que éste para los frankfurtianos hacía referencia a la razón instrumental weberiana, en la cual el sujeto escogía los mejores medios para un fin, ante una realidad externa, objetiva e impermeable. Habermas, con el fin de hacer avanzar los postulados filosóficos, apostó por un cambio de paradigma, dando lugar al paradigma comunicativo. Éste hizo emerger una nueva racionalidad, la razón comunicativa, cuya concepción partía de la comprensión del mundo exterior, no como una realidad objetiva e inmutable, sino como una construcción intersubjetiva. Mientras que la racionalidad instrumental era el uso que los sujetos hacen del saber para lograr un fin, en la racionalidad comunicativa el saber y la razón se utilizaban para lograr el entendimiento. Como consecuencia, la interacción entre sujetos (orientada al entendimiento) pasaba a ser imprescindible en la construcción de la realidad, y de ahí el énfasis en este nuevo paradigma por las capacidades comunicativas, es decir, del lenguaje y el diálogo. La universalidad de la capacidad de utilizar el lenguaje para transmitir cualquier tipo de conocimiento, habilitaba a todos los sujetos a participar en la construcción del saber.

Ante esta cosmovisión, Habermas reflexionó, como hiciese Horkheimer en un inicio, sobre el saber y su relación con la sociedad. En una de sus primeras obras, como fue *Teoría y praxis* [1963], inició su crítica a la ciencia positivista y a su interpretación tecnocrática por parte de la política y la ética, continuándolo en obras

posteriores como fueron *Conocimiento e interés* [1981] y *Ciencia y técnica como ideología* [1984]. Su tesis consistió, al igual que los primeros frankfurtianos, en contradecir el carácter neutral y objetivo del conocimiento. Así, profundizó en los intereses que impulsaban la ciencia destacando el rol que desempeñaba la política. En este sentido Habermas postuló que la política, mediante las subvenciones a las investigaciones, determinaba qué era objeto de estudio y qué no. Así, la ciencia estaba supeditada a los intereses políticos. Paralelamente, la política hacía un uso ideológico de la ciencia, utilizándola para legitimar sus decisiones, que a su vez escondían valoraciones que eran totalmente discutibles y criticables. Como consecuencia de la imbricación entre interés y saber, Habermas clasificó el conocimiento en base a tres motivaciones, a saber: técnico, practico-moral y emancipativo. En ese sentido, clasificó las ciencias naturales como técnicas, ya que proporcionaban un saber descriptivo o explicativo sobre la compresión de un fenómeno; las ciencias histórico-hermenéuticas como práctico-morales, al aunar la significación y la estructura de la acción con la rectitud de las normas morales; y finalmente, las ciencias críticas (p. ej. la filosofía) como emancipatorias, al promover la reflexión y examinar la veracidad de los enunciados. Ante esta teoría del conocimiento y consciente de la manipulación política del saber, Habermas en consonancia con los postulados popperianos, consideró que el conocimiento era falible y, por ende, refutable. Así, partiendo de este axioma, reconoció el valor que tenían el resto de sujetos de la sociedad para juzgar y criticar ese conocimiento, a la vez, que se tenía que aceptar que los enunciados podían ser cuestionados, alterados, cambiados e incluso mejorados, a partir de una interacción mediante el diálogo con el resto de interlocutores.

Ante la crítica de la colonización instrumental de la lógica capitalista de las sociedades modernas, a diferencia de sus mentores, Habermas apostó por recuperar el sentido originario de la modernidad basado en el entendimiento, superando así la filosofía de la consciencia que contemplaba el sujeto como un actor solitario, y centrándose en el potencial emancipador de la acción comunicativa, basada en la interacción entre sujetos lingüísticamente competentes. Desde esta perspectiva, por ejemplo, en lugar de criticar la burocratización o instrumentalización de la actual democracia, Habermas apostaría por proponer las condiciones de diálogo que hacen posible la creación de procedimientos en las que ciudadanas y ciudadanos puedan participar.

En 1981 Habermas publica su gran obra *Teoría de la Acción Comunicativa,* movido no tanto por el callejón sin salida en el que se había quedado la primera generación de teoría crítica sino, sobre todo, tal y como explica en su introducción, ante el avance de una ofensiva neoliberal basada en el cuestionamiento de la Modernidad desde postulados posmodernos. En los dos volúmenes que conforman la obra, el autor desarrolló una teoría de la sociedad entendida a la vez como sistema y mundo de la vida. En el primer volumen, definió las condiciones ideales de habla que hacen posible el diálogo igualitario. En el segundo, planteó que la burocratización y mercantilización son procesos de colonización sistémica que pueden ser contrarrestados reconociendo el potencial emancipador de las estructuras comunicativas del mundo de la vida. Para el autor, la tarea de una nueva teoría crítica de la sociedad pasa por analizar los procesos dialógicos con la misma intensidad que los imperativos sistémicos que tratan de colonizarlos. Así, a modo de ejemplo, plantea que, además de coacciones del sistema económico hacia las

estructuras familiares, educativas y de personalidad que preocupaban a los fundadores del Instituto, existe también una estructura comunicativa interna dentro de las relaciones familiares o de grupo que puede cambiar las condiciones socializadoras. En la misma línea, ante el control de los medios de comunicación y la extensión de la cultura de masas, existen también potenciales de protesta que, tomando distancia de viejos conflictos entorno a la distribución, se organizan de forma no institucionalizada en torno a nuevos conflictos de reproducción cultural e integración social, por un cambio en la gramática de las formas de vida cotidiana (Habermas, 1987: 547-562). En la modernidad dialógica que nos propone Habermas, existen ámbitos de acción formalmente organizados basados en el entendimiento y la búsqueda del consenso. En definitiva, si en todo intento solidario y democrático sólo viéramos nuevos sistemas tratando de perpetuarse, estaríamos negando toda posibilidad de transformación, y esto es precisamente lo que quiso contrarrestar esta nueva propuesta crítica.

La teorización de la acción comunicativa y su potencial emancipatorio tuvo gran influencia en teoría política. El diálogo, para que fuese fructífero, necesitaba de una ética del discurso, que consintió en una reformulación de la ética kantiana, basándose en la argumentación, la igualdad y el reconocimiento mutuo como principios básicos. En torno al primer principio, la argumentación, Habermas distinguió entre las pretensiones de poder y las pretensiones de validez. Ambas pretensiones hacían referencia a los medios que se utilizaban para hacer prevalecer un argumento en frente de otro. Mientras que las pretensiones de poder utilizaban las relaciones de poder y la dominación en la imposición de un argumento sobre otro, las pretensiones de validez se basaban en el mejor argumento, es decir, aquel que generase un mayor consenso sin coacción. Simultáneamente, las pretensiones de validez obedecían a cinco elementos esenciales para que el diálogo condujera al entendimiento y a la creación de conocimiento valido, a saber: la verdad, la rectitud, la veracidad, la sinceridad y la inteligibilidad. El segundo principio, la igualdad consistía en que independientemente de la posición del individuo en la estructura social, la legitimidad de su argumento se basaría en la calidad de éste. Finalmente, el tercer principio, el reconocimiento mutuo, consistía en la consideración que el otro interlocutor tenía el mismo derecho que uno a la exposición de su argumento.

La teoría de la acción comunicativa de Habermas y su ética del discurso postuló que, ante un problema social, las personas implicadas tenían el derecho, y a la vez, la obligación de ser escuchadas sobre dicho asunto. En este sentido, el fundamento de ética del discurso consistía en reconocer como interlocutor válido a aquellos sujetos que se veían afectados por las normas que se promulgaban, se modificaban o se retiraban. Su participación en el proceso deliberativo debía de estar regida por unas condiciones simétricas que, unidas a la voluntad de entendimiento, condujesen a un consenso. Como consecuencia, para Habermas una decisión política era legítima cuando era el resultado de un consenso construido dialógicamente y basado en argumentos. Habermas rechazó las tesis de Luhmann y Weber que relacionaron e identificaron la legitimidad con la legalidad. El enfoque dialógico habermasiano dio lugar a la teorización de la política deliberativa que complementó la democracia deliberativa impulsada por Bassette en la década de los ochenta. Según Elster (2001:12) «la idea que la democracia deliberativa gira en torno a la transformación y no entorno de la mera acumulación de ideas, se debe

principalmente a la influencia de Jürgen Habermas». En los procesos deliberativos, a través de la argumentación y el consenso, los individuos no sólo agregan sus preferencias, sino que también las transforman.

La democracia deliberativa habermasiana se contrapuso a las teorías coetáneas de «democracia elitista competitiva» impulsadas por Schumpeter. En este sentido, la política deliberativa habermasiana se presentó como el desarrollo avanzado de la democracia liberal —considerada por Habermas como insuficiente— y la republicana —considerada utópica—. A continuación, se sintetizan las principales concepciones de los tres grandes modelos de democracia, bajo la perspectiva habermasiana.

TABLA 1

Comparativa del modelo liberal, republicano y deliberativo de democracia.

	Modelo liberal	*Modelo republicano*	*Modelo deliberativo*
Finalidad del Estado	Mediador entre los distintos intereses privados.	Elemento constitutivo de la convivencia social.	Inclusión de la colectividad en el proceso decisional.
Concepción del ciudadano	Portador de derechos subjetivos (libertad negativa) que lo blindan de la intervención estatal.	Portador de derechos participativos (libertad positiva) que garantizan la inclusión en la política común.	Portador de «capacidades lingüísticas» que habilitan su participación en las decisiones públicas.
Finalidad del derecho	Inclusión de derechos subjetivos (libertad negativa).	Integración del individuo en la sociedad.	Fomento de participación de la sociedad civil en las decisiones legislativas.
Naturaleza del proceso político	Lucha por conseguir posiciones de poder.	Comunicación pública orientada al entendimiento.	Diálogo para alcanzar consensos.

FUENTE: Elaboración propia a partir de Habermas (1999; 1998).

La contribución habermasiana al modelo de política deliberativa consistía en sus propias palabras en «el procedimiento que representa la teoría deliberativa (interpretada en términos de la ética del discurso) constituye la pieza nuclear del proceso democrático» (Habermas, 1998: 372). En la actualidad, la política deliberativa sigue siendo objeto de desarrollo, como apuntan los teóricos políticos de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt.

IV. TERCERA GENERACIÓN: FORTALECIMIENTO DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

De forma similar a como el totalitarismo y la cultura de masas capitalista singularizaron el pensamiento de los primeros frankfurtianos y, la modernidad diaió-

gica las contribuciones de Habermas, los teóricos críticos de la tercera generación han estudiado la globalización y la tecnocracia contemporánea desde una perspectiva crítica y dialógica. El debilitamiento de los Estado-Nación, junto con los desequilibrios económicos y políticos entre colectivos y minorías, han hecho aflorar nuevas luchas sociales identitarias que requieren, según los actuales teóricos críticos, un fortalecimiento de la democracia deliberativa. El debate de esta tercera generación de frankfurtianos se dirige hacia la formulación de una teoría normativa de justicia social, que fomente la inclusión de los colectivos excluidos en el proceso de deliberación pública.

La búsqueda de las causalidades subyacentes tras las pugnas sociales y, por ende, tras sus injusticias, ha generado intensos debates en el seno de esta generación, destacando la controversia entre Axel Honneth y Nancy Fraser (1947). La polémica ha desplazado el debate político-filosófico contemporáneo en torno a si el reconocimiento fallido es la causa de las injusticias sociales o, si, por el contrario, éstas residen en una deficiente redistribución de los recursos, a la vez que en una escasa representatividad de ciertos colectivos. Ambos autores, aun partiendo de los postulados habermasianos —no exentos de crítica por dichos intelectuales— y de la noción de *política de reconocimiento* de Taylor, han mostrado discrepancias acerca de su naturaleza sustantiva (Honneth & Fraser, 2006). Así, mientras que para Honneth el reconocimiento es el eje vertebrador de la justicia social, para Fraser (2008) la redistribución y el reconocimiento son dos principios jerárquicamente iguales, que conjuntamente con el principio de representación política configuran su propuesta tridimensional de justicia social.

Honneth, que iniciase la formulación de su teoría en la obra *Lucha por el reconocimiento* (1992), ha impulsado un cambio de categorías en las variables explicativas de los conflictos sociales, focalizándose en conceptos como el reconocimiento, la dignidad y el respeto. En este sentido, Honneth huyendo de la doctrina marxista y de la hobbesiana como paradigmas explicativos del conflicto social, identifica como causa de las luchas sociales la falta de reconocimiento de unos sobre otros. Según el autor, la existencia de menosprecio de unos colectivos hacia otros genera en estos últimos sentimientos negativos (p. ej. ira, indignación o vergüenza) que constituyen la base motivacional para las acciones de resistencia o de lucha activa. En base a los estudios antropológicos de Mead y otros, concluye que el ser humano busca y debe ser reconociendo en tres niveles: la familia, el derecho y la solidaridad. En la familia, el individuo busca el reconocimiento afectivo que le proporciona autoconfianza; en el derecho, el reconocimiento cognitivo que le proporciona autorrespeto; y en la solidaridad, la aprobación comunitaria de los proyectos de vida, proporcionándole autoestima. De modo que la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima constituyen la base del desarrollo pleno individual. Estos tres niveles, basados en la clasificación hegeliana de amor, estado y solidaridad, configuran para Honneth «la infraestructura moral de un mundo de vida social». La estabilidad y cohesión de esta infraestructura es puesta en riesgo como consecuencia de las acciones de menosprecio de un grupo social sobre otro, perjudicando la capacidad de acción de los sujetos y la capacidad para poner en acción sus proyectos vitales. En este sentido y basándose en los tres niveles de la infraestructura moral, Honneth identifica tres tipos de agravios: en la familia, las agresiones físicas y psicológicas a la integridad personal (Honneth, 1997: 161); en el

derecho, la privación de derechos, como la participación en los asuntos públicos (Honneth, 1997: 162); y en la solidaridad, la injuria o deshonra, relativo a la aceptación a estilos de vida alternativos (Honneth, 1997: 164). Estos agravios subjetivos pueden conducir, o bien, a una respuesta pasiva de los sujetos, o a una activa basada en la resistencia y la lucha. Así, Honneth aboga por el reconocimiento de la diversidad como principio preliminar al diálogo igualitario.

En contraposición a la teoría de los agravios de Honneth como fuente de las injusticias sociales, Fraser parte de la existencia de dos tipos de injusticias distintas, a saber: las injusticias de carácter socioeconómico (p. ej. la marginación económica o la explotación económica) y las injusticias simbólicas o culturales (p. ej. la dominación cultural, la hostilidad hacia las minorías culturales o hacia las personas de distinta orientación sexual). En base a estas injusticias y en aras de crear un espacio deliberativo habermasiano, Fraser plantea la elaboración e implementación tanto de políticas redistributivas en el ámbito económico como de políticas de reconocimiento en el ámbito sociocultural. Dichas políticas públicas permitirían una paridad participativa, es decir, una participación igualitaria de los afectados en el proceso deliberativo con indiferencia de su estatus económico, raza, sexo, pertenencia ética, cultural u orientación sexual (Honneth y Fraser, 2006: 42), garantizando así la independencia en sus argumentaciones. Una deficiente redistribución, un reconocimiento fallido del estatus como miembro de la sociedad e incluso, la ausencia de representación en la toma de decisiones, se convierten en obstáculos en la institucionalización del modelo planteado por Fraser. Paralelamente y partiendo del principio habermasiano de «todos los afectados», la autora elabora el concepto de «all subjected principle» (Fraser, 2008), promulgando que todo aquel que está sujeto, en cualquier parte del mundo, a algún tipo de estructura de gobernanza que genera normas que se le aplican de forma coactiva, tiene el derecho moral a participar en la toma de decisiones. De esta forma Fraser, reformula el concepto habermasiano para adaptarlo al actual contexto de globalización.

En torno a la globalización y la multiculturalidad de las sociedades actuales, otra teórica crítica, Seyla Benhabib (1950), ha complementado el principio de representatividad con los postulados de la teoría feminista. Así, ha apuntado que «cuestiones como ahora las relaciones entre género o la situación legal de las mujeres y los niños/as, que en el liberalismo político habría que situar en el ámbito privado, son vistas por el modelo de democracia deliberativa como problemas que deben de ser debatidos en la arena pública» (Benhabib, 2000: 126) a la vez, que la representación debe ser ejercida directamente por el colectivo afectado, sin que sea aceptable que en temas que afectan a mujeres se reconozcan figuras de autoridad masculinas como intermediarias (Benhabib, 2000: 69). Paralelamente, ha concebido las culturas como construcciones intersubjetivas que son reformuladas constantemente, admitiendo la posibilidad de una discusión dialógica.

Basándose en los conflictos interculturales y las respuestas tecnocráticas de la política, el teórico crítico Rainer Forst (1964) ha sostenido que la ciudadanía actual demanda el «derecho de justificación», que se traduce en la obligación de los decisores políticos de proporcionar argumentos para la legitimación de sus decisiones. Según Forst, el derecho de justificación se fundamenta en el reconocimiento a la dignidad del individuo, concibiendo al sujeto como ser a quien se le deben razones adecuadas para las acciones y las normas que le afectan de manera

relevante (Forst, 2014: 83). Así, las acciones no se pueden legitimar basándose en procedimientos legales o en discursos jerárquicos, sino en argumentos consensuados, recuperándose así las pretensiones de validez de Habermas. El modelo de decisiones políticas planteado por Forst, debe de cumplir dos criterios, a saber: la reciprocidad y la generalidad. De modo que un decisor político no puede tomar una decisión sin recoger las voces de los afectados, se necesita, pues, una reciprocidad, a la vez que la justificación de una acción no debe restringirse a un grupo sino a todos los perjudicados, de ahí la generalidad (Forst, 2014: 164). La democracia deliberativa es para la tercera generación de teóricos críticos y, obviando sus particularidades, la inclusión dialógica argumentativa.

V. FUTURO DE LA TEORÍA CRÍTICA

La Teoría Crítica, lejos de ser una corriente de pensamiento contemporánea inerte, es un enfoque vivo y en plena ebullición. Las tres generaciones de frankfurtianos muestran como, más allá de sus particularidades teóricas, el mundo de las ideas se edifica con la revisión de los postulados clásicos, a la vez que mediante la discusión y crítica a las premisas contemporáneas. La crítica, siendo éste el adjetivo explicativo y especificativo de esta escuela de pensamiento, ha sido el nexo de unión de las distintas generaciones. En este sentido, todos los frankfurtianos se han preocupado, directa o indirectamente, por la emancipación social, política y económica de nuestras sociedades. No obstante, el estudio de las patologías sociales coetáneas en eras de su transformación, y no únicamente su análisis crítico, les ha conducido a una sistematización de la dimensión normativa de la acción social, diluyéndose así su vocación inicial de investigación empírica. De modo que la Teoría Crítica, desde el giro dialógico habermasiano, ha desembocado en un llamamiento al empoderamiento de la ciudadanía y su participación en los asuntos públicos para alcanzar impacto social mediante políticas públicas. Todo parece indicar que la reflexión y el diálogo serán los senderos por los que transitarán los futuros teóricos críticos.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik, E., *et al.* (1950): *Authoritarian personality,* Harper, Nueva York.

Adorno, T. W (2005): *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid.

— (2004): *Minima moralia*, Akal, Madrid.

— (2001): *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemitismo*, Voces y culturas, Barcelona.

Benhabib, S. (2006a): *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona.

— (2006b): *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz, Buenos Aires.

— (2005): *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona.

— (2000): *Diversitat cultural, igualtat democrática*, Tandem, Valencia.

Benjamin, W. (2003): *La Obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, Colonia del Mar (México).

— (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, U.A.C.M, México.

Boladeras, M. (2006): *L'escola de Frankfurt*, UOC, Barcelona.

Buck-Morss, S. (2011): *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurtk,* Eterna Cadencia, Buenos Aires.

DURAND-GASSELIN, J.-M. (2012): *L'École de Francfort*, Gallimard, París.
ELSTER, J. (2001): *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
FERRAROTTI, F. (1975): *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*, Ediciones 62, Barcelona.
FORST, R. (2014): *Justificación y crítica*, Clave editorial, Madrid.
FRASER, N. (2008): *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona.
— (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Barcelona.
FRÈRE, B. (2015): *Le tournant de la théorie critique*, Desclée de Brouwer, París.
FRIEDMAN, G. (1986): *La Filosofía política de la escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México.
FROMM, E. (2009): *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona.
— (2000): *Del tener al ser*, Paidós, Barcelona.
— (1997): *El arte de amar*, Paidós, Barcelona.
— (1997): *Y seréis como dioses*, RBA, Barcelona.
HABERMAS, J. (1980): *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
—(1987): *Teoría de la acción comunicativa. I: Racionalidad de la acción y racionalidad social. II: Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid.
—(1998): *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (trad.), Trotta, Madrid.
—(1999):«Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa», en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 231-246.
—(2015): *Ciencia y técnica como «ideología»* (trad.), Tecnos, Madrid.
HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1996): *Corrientes Actuales de Filosofía. La Escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*, Tecnos, Madrid.
HONNETH, A. y FRASER, N. (2006): ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico, Morata, Madrid.
HONNETH, A. (2009): *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Machado Libros, Madrid.
— (2007): *Reificación*, Katz, Buenos Aires.
— (1997a): «Teoría crítica» en GIDDENS, A. *et al.* (1990), *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid.
— (1997b): *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.
HORKHEIMER, M. (2010): *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid.
— (2005): *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid.
HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (2007): *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid.
JAY, M. (1974): *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid.
JACOBS, J. (2015): *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism*, Cambridge University Press, Nueva York.
KUHN, T. (2006): *La Estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
MARCUSE, H. (1981): *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.
— (1993): *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Barcelona.
MCCARTHY, T. (2015): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.
NEUMANN, F. (1943): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
POLLOCK, F. (1978): «State capitalism: its possibilities and limitations», en ARATO, A. y GEBHARDT, E. (comp.), *The essential Frankfurt School reader*, Basil Blackwel, Oxford.
ROSA, H. (2016): *Alienación y aceleración*, Katz, Buenos Aires.
WIGGERSHAUS, R. (2011): *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica y UAM-Iztapalapa, México.

CAPÍTULO IX

REPUBLICANISMO

ISABEL WENCES

El republicanismo es una tradición de pensamiento político de largo recorrido con proyección en contextos políticos y culturales diversos y que ha dado lugar a múltiples interpretaciones. Resulta, por tanto, inalcanzable el objetivo de dar cuenta con detalle de su historia política, de sus modelos teórico políticos —oligárquico pluralista, oligárquico comunitarista, democrático pluralista o democrático comunitarista (Francisco de, 2012) o liberal, radical y antimoderno (Souroujon, 2014)— así como de intentar reconstruir el árbol genealógico de toda la familia republicana. En estas páginas se tendrá un objetivo más modesto que consiste en hilvanar algunos filamentos del pensamiento republicano que nos permitan vislumbrar un tejido más o menos preciso de sus elementos constitutivos.

Al republicanismo podemos aproximarnos a través de, al menos, tres distintas vías que muchas veces se entremezclan, pero que conviene siempre distinguir. Por un lado, mediante el camino de la historia política así como de la historia del pensamiento y de las ideas políticas examinando de esta manera una tradición de pensamiento político que en distintos escenarios se ha desarrollado durante siglos. Por otro lado, a través de la vertiente filosófica de la teoría política que en el caso que ahora nos ocupa tiene como finalidad identificar, interpretar, comprender y explicar el republicanismo contemporáneo evaluando y especificando sus prácticas, principios e instituciones. Este camino se acompaña de una cualidad normativa que se encarga de que haya correspondencia entre las reflexiones axiológicas, las prácticas políticas y el diseño de instituciones que propone el republicanismo. Por último, el republicanismo también es un ideal político y una aspiración humana y, en este sentido, es posible enarbolarlo como bandera de acción política.

Es conveniente que estas tres vías, especialmente las dos primeras que son las que pueden dotar de contenido a la última, no caminen de manera separada (aunque sí lo hagan sus rutas metodológicas), sino conjuntamente porque «quien razona sobre teoría política» subraya con énfasis Maurizio Viroli, «teniendo pocos conocimientos históricos, raramente puede elaborar teorías de gran envergadura» (Viroli, 2014: 82). La historia política nos ayuda a comprender la manera en la que

se han reconstruido aportaciones pasadas y ello constituye un componente que no es posible disociar del proceso de construcción teórica y del análisis y reflexión de nuestros conceptos normativos. En la misma línea se expresa Filipe Carreira da Silva cuando en su libro *Virtud y democracia. Ideas republicanas en el pensamiento republicano* observa que «una ciencia fundada sobre el olvido sistemático y deliberado de su pasado está [...] condenada a reconstruirlo de forma arbitraria» (2009: 13).

> Con la pregunta en mente de ¿dónde termina la historia política y comienza la historia de las ideas políticas? Quentin Skinner analiza conceptos —como el de libertad— que historiadores y filósofos de los siglos XVI y XVII heredaron de pensadores clásicos, en especial romanos (Cicerón, Tácito, Séneca y Tito Livio, entre otros) buscando demostrar que en ellos ya estaba presente la noción de libertad que se convertiría en una idea central de la filosofía política desde la Ilustración hasta nuestros días. Skinner justifica con las siguientes palabras la importancia de acudir a la historia política y a la historia de las ideas políticas y no quedarnos tan sólo en el análisis conceptual: «sugerir que podría utilizarse un concepto coherentemente de manera no habitual, probablemente llegaría a parecer mucho menos convincente que mostrar que se lo ha utilizado de manera inhabitual pero coherente» (Skinner, 1984: 233).

En suma, de acuerdo con Skinner, el historiador de las ideas nos ayuda a apreciar hasta qué grado los valores presentes en nuestro modo de vida y forma de pensar actuales reflejan una serie de elecciones hechas en distintos momentos entre distintos mundos posibles (Skinner, 1988). Esta afirmación se concreta en la idea de que «por lo mismo que la veteranísima tradición republicana permite entender mejor el pasado, ayuda a hacer más inteligible el presente» (Bertomeu y Domènech, 2005:39)[1].

Las palabras anteriores dan cuenta, además, de que hay una tradición republicana clásica y un republicanismo contemporáneo. Conviene advertir desde el inicio que no es posible acompañar a la tradición clásica de únicos, ni reconocidos o exclusivos intérpretes y que incluso su estudio ha dado lugar a una «considerable controversia historiográfica» (Lovett, 2014). Al republicanismo contemporáneo, de carácter democrático, se suscriben diversos autores cuyos lenguajes no siempre son coincidentes, llegando incluso a ser divergentes, lo que ha dado lugar a que algunos autores hablen de un arco iris (Sullivan, 1988) donde se dan cita discrepancias en torno a los supuestos, a las experiencias históricas y a las propuestas. Aun así, es posible detectar rasgos comunes que les otorgan no sólo un aire de familia, sino incluso proyectos robustos. Este republicanismo recibe diversas denominaciones tales como nuevo republicanismo, neorrepublicanismo, republicanismo cívico, republicanismo democrático pluralista, republicanismo radical, republicanismo liberal, entre otros.

---

[1] Conviene en todo caso actuar siempre con precaución y no perder de vista que «la labor historiográfica es una tarea enteramente diferente, aunque no incompatible con los objetivos de la filosofía y la teoría política. Bien puede ser su complemento idóneo, siempre que además de hacer visible las posibilidades conceptuales que ofrece la tradición, se obligue a sí misma también a mostrar los límites de su espacio de experiencia» (Forte, 2014: 38).

I. REPÚBLICA Y REPUBLICANISMO. APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

Hechas estas advertencias conviene ahora preguntarnos ¿de qué hablamos cuando empleamos los términos república y republicanismo? En *Ideology and Utopia* (1956) Karl Mannheim nos advirtió hace tiempo que una misma palabra, o muchas veces un mismo concepto, significa cosas muy diferentes según quién las utilice. A esta dificultad, además, se le agrega que cuando una categoría alcanza niveles universales puede pasar a utilizarse indiscriminadamente, lo que puede conducir a que sus «múltiples significados la dejen vacía de significaciones», esto es, «blanqueada semánticamente» (Lesgart, 2001: 5). Este panorama nos exige configurar nuestro mapa cognitivo y ordenar nuestras unidades de pensamiento. Tres recomendaciones deben servirnos de punto de partida. La primera es que los conceptos son construcciones contextuales, no universales, aun cuando en su uso haya una intención de generalidad. La segunda es que aun en su empleo contextual, los conceptos pueden conservar, significar o remitirse a variadas acepciones, incluso contradictorias. Por último, aunque nos encontremos con un concepto polisémico que requiere la elaboración de una cartografía que dé cuenta de sus diferentes y diferenciables significados, no tenemos ninguna duda de que el estudio de las distintas modalidades narrativas que acompañan al republicanismo —así como a otros *ismos*— nos permite describir, evaluar y valorar nuestro mundo político y social.

Los conceptos república y republicanismo suelen utilizarse en el lenguaje cotidiano, incluso en el académico, de manera indistinta; sin embargo, a pesar de ser términos próximos no son idénticos. Como sustantivo, el republicanismo se acompaña del sufijo *ismo* que proviene del latín *-ismus* y del griego *-ismós* (-ισμός) y que de acuerdo con la Real Academia de la Lengua significa doctrina, escuela, sistema o movimiento. En consecuencia, el republicanismo es una doctrina y un movimiento político que conlleva una determinada interpretación de la historia política y social y un ideal para la acción práctica. De acuerdo con esta lógica, los republicanos son aquellos que cultivan y salvaguardan los principios de la doctrina republicana o de la república y el republicanismo un término que «denomina a quienes aman o son partidarios de la república o tienen espíritu, carácter o condición de republicano» (Ortiz Leroux, 2014: 26).

La aproximación a la definición de república, también omnipresente en el léxico político, la haremos de la mano de Sergio Ortiz Leroux (2014) y Ambrosio Velasco (1995 y 2004) delimitándola como término genérico y como término específico. En relación a su definición como término genérico, la república proviene del latín *res pública*, la cuestión pública, la cosa del pueblo, el quehacer común de los ciudadanos en la consecución del bien público, la gestión de lo que afecta al conjunto humano. En el libro I *De re publica*, Cicerón, a través de la boca de su admirado Escipión (I, 39), nos dice que «la *res publica* es la *res* que pertenece al *populus*», con *res* parece querer decir «cosa», «la cosa que pertenece al pueblo»[2].

[2] Antonio Fontán, en la Introducción a la edición de Gredos de *Sobre la República* de Cicerón, sugiere que la cosa que pertenece al pueblo no alude a las «cosas patrimoniales de uso público, que los juristas suelen llamar también "cosas públicas" (*res publicae*), sino mejor, la "gestión pública", pues la palabra "cosa" en su amplio campo semántico, comprende también ese amplio sentido de actuación o gestión» (2000:16).

Desde esta perspectiva, la república se refiere al gobierno público, al gobierno que afecta al pueblo; el pueblo, nos recuerda Cicerón a través de sus diálogos, no es un simple agregado humano, sino «el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual» (I, 39). Esta idea de una sociedad que se sirve de un derecho y de un bien común, que se ocupa de las cosas políticas, que es asunto de todos, es lo que da «unidad a todos los usos de la palabra "república"» (Grange, 2008: 19). En tanto término específico, la república califica a una forma de Estado o de gobierno (*politeia*) que, en contraposición a la monarquía, sustenta el origen, ejercicio y supervisión de la soberanía en el pueblo, de manera directa o mediante la representación. Esta representación, más de carácter de gestor que de tutor, debe reflejar la diversidad de intereses y aspiraciones relevantes existentes en la sociedad. Se caracteriza, además, por el principio de legalidad de los actos de gobierno, por la división funcional de los poderes y por el establecimiento de mecanismos de comunicación y control ciudadano sobre los representantes.

De acuerdo con lo expresado, el republicanismo incluye a la república, pero va más allá de los perfiles con los que la hemos definido anteriormente. El republicanismo se acompaña de una prolífica historia y engloba discursos y enunciaciones más sustantivas relativas al conjunto del sistema social: sobre la ciudadanía, el Estado, la economía, la propiedad, la democracia, la cultura, entre otros (Ortiz Leroux, 2014), compartiendo una interpretación propia de la libertad y teniendo como preocupación central la articulación de instituciones que impidan que en una comunidad política un grupo o una persona dominen a otras.

II. LA LIBERTAD COMO NO DOMINACIÓN

Uno de los principios políticos fundamentales del republicanismo es la libertad. La larga tradición que acompaña al republicanismo se caracteriza por una idea de libertad, de *libertas*, definida por oposición a la tiranía y donde la libertad individual es inseparable de la libertad política. Los pensadores republicanos coinciden en su crítica a la noción preponderante de libertad liberal que la identifica como ausencia de interferencia por parte de otros individuos o instituciones otorgándole, de acuerdo con el lenguaje de Isaiah Berlín[3], una connotación negativa[4]. Sin embargo, entre estos pensadores existen algunas diferencias respecto de lo que debe entenderse por libertad. A grandes rasgos podemos hablar de dos vertientes.

La primera vertiente estaría conformada por autores como Quentin Skinner, Philip Pettit o Maurizio Viroli quienes realizan, con tenues diferenciaciones, una

---

[3] Vid. Isaiah Berlin (2010[1958]), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, selección, traducción, introducción y notas de Ángel Rivero, Alianza editorial, Madrid.

[4] Skinner considera que la clásica dicotomía de Berlin entre libertad negativa y libertad positiva, que inicialmente se exponía como un planteamiento metodológico, ha llevado a tergiversar y empobrecer la visión de la libertad. Sus propias palabras lo constatan: «Estoy de acuerdo con Berlin en que hay dos conceptos de libertad, uno positivo y otro negativo, pero no comparto su presunción subsiguiente de que siempre que hablamos de libertad negativa tenemos que hablar de ausencia de interferencia. Me parece que, como he intentado mostrar, hemos heredado dos teorías rivales e inconmensurables sobre la libertad negativa, aunque en tiempos aún recientes hemos tendido a ignorar una de ellas» (Skinner, 2005: 46).

lectura no convencional de la libertad a la que definen como ausencia de dominación o dependencia, esto es, como ausencia de la capacidad para interferir de modo arbitrario en determinadas elecciones que otro u otros puedan realizar (Pettit, 1999: 78). En gran medida, el fundamento histórico de los escritos de estos autores se encuentra en la República Romana y en las repúblicas libres de Italia entre el siglo XIV y comienzos del siglo XVI que inspiraron las teorías y los movimientos políticos republicanos que surgieron en los siglos siguientes en los Países Bajos, Inglaterra, Francia y Estados Unidos (Viroli, 2014: 62).

De acuerdo con Skinner, la libertad puede entenderse de forma distinta a la realizada por la tradición liberal. Esta última considera que la libertad se caracteriza por la ausencia de interferencia y de impedimentos para ejercer nuestros poderes a voluntad; en consecuencia es lo opuesto a la coerción del individuo por otros individuos o grupos. En cambio, para el republicanismo[5], los individuos también se ven privados de libertad si viven en condiciones de dependencia de la buena voluntad de otros; desde esta perspectiva, la libertad está marcada por la ausencia de dependencia. La libertad se caracteriza por la inexistencia de constricción, pero esta constricción no la ocasiona solamente la interferencia, sino también la dependencia. En consecuencia, el individuo es libre cuando actúa sin que existan sobre él impedimentos y cuando no depende de la posible voluntad arbitraria de otros individuos o de instituciones que pueden, si así lo desean, oprimirlo impunemente[6].

Un republicano sentirá violada su libertad en circunstancias en las que el liberal no lo sentiría. Para este último, sólo hay transgresiones si hay un impedimento específico que interfiere en el ejercicio de sus potestades. Por el contrario, para un republicano, si hay una dependencia de la voluntad de otra persona, se está socavando la propia voluntad aun cuando no haya habido ningún tipo de interferencia en su comportamiento. La dependencia hace que cualquier acción se convierta en un mero permiso porque hay alguien que siempre tiene las puertas abiertas para interferir si así lo desea. A los liberales les preocupa que los individuos tengan la posibilidad de llevar a cabo las acciones que están en su poder y por ello abogan para que no haya impedimentos; en cambio, a los republicanos lo que les importa es el *liber homo* en el sentido del derecho romano, es decir, para ser libre no se debe depender de la voluntad de otro. En suma, Skinner sostiene que para el liberalismo la coerción o la amenaza del uso de la misma «constituye la única forma de constreñimiento que interfiere con la libertad individual», en tanto que para los autores que él denomina neorromanos «vivir en una condición de dependencia es ella misma ya una fuente y una forma de constreñimiento» (Skinner, 1988: 84).

---

[5] Skinner prefiere hablar de la tradición política neorromana de los siglos XVII y XVIII, calificada de esta manera por no ser todos sus defensores seguidores de la república como forma de gobierno.

[6] Algunos ejemplos, presentados por Viroli (2014: 77), ayudan a comprender la diferencia entre sufrir una interferencia (o ser impedido) y ser dependiente (o sometido a dominación). Individuos que pueden ser sometidos y oprimidos por un tirano o una oligarquía cuyos actos no serán sancionados por la ley; una mujer que puede padecer violencia de género, sin poder resistirse ni tampoco recibir reparación; trabajadores que pueden sufrir abusos por parte del empleador o de un superior jerárquico; un jubilado o un desempleado que tienen que depender de la arbitrariedad de un funcionario para cobrar la pensión o el seguro de desempleo que legítimamente les corresponde; jóvenes investigadores cuyas carreras académicas no dependen de la calidad de su trabajo, sino del capricho de otros docentes que se erigen en emisarios de directrices arbitrarias; en ciudadanos que pueden ser enviados a prisión por jueces que actúan arbitrariamente.

Lo que es importante tener claro es que, para pensadores como Skinner, las relaciones de dominación y dependencia restan, por sí mismas, libertad; mientras que otros consideran que hay pérdida de libertad cuando se presentan actos reconocibles como de interferencia. Así, de acuerdo con estos pensadores, la concepción republicana de la libertad no es ni la libertad negativa ni la libertad positiva descritas por Isaiah Berlin, la «libertad republicana es una libertad negativa diferente de la libertad liberal, porque identifica como esencia de la libertad no sólo la interferencia [...] sino también la *posibilidad constante* de la interferencia que existe a causa de la presencia de poderes arbitrarios» (Viroli, 2014: 81)[7].

En relación al autogobierno conviene tener claridad respecto de cuál es la interpretación de estos pensadores republicanos a fin de evitar interpretaciones precipitadas. Para ellos, el autogobierno no tiene un valor en sí mismo y la participación en el autogobierno no es el objetivo prioritario de la república. En relación al primer punto, es necesario subrayar que para la concepción republicana que defienden estos autores la libertad alberga la exigencia del autogobierno, pero entendido como medio para obtener la libertad. De acuerdo con su lectura republicana el ser ciudadano no significa pertenecer a una comunidad que se autogobierna, sino «el ejercer los derechos civiles y políticos que derivan de la pertenencia a una *res publica*, o *civitas*: es decir a una comunidad *política* [...] cuyo objetivo es permitir que los individuos vivan juntos en justicia y libertad, bajo el gobierno de las leyes» (Viroli, 2014: 105). El republicanismo clásico en el que estos autores se inspiran consideraba al autogobierno como condición para la libertad porque para los escritores políticos romanos si un pueblo se rige por leyes establecidas por un rey, no será un pueblo libre, sino un pueblo de siervos a merced del dominio de intereses particulares.

Las ideas de tres pensadores clásicos justifican este planteamiento. James Harrington, un «clásico vivo» cuyas «ideas no han caducado» (De Francisco, 2013: XXX), sostuvo el argumento republicano, en una respuesta a Thomas Hobbes, de que el gobierno de la ley es una condición necesaria y deseable para que los hombres no se encuentren sujetos a la voluntad arbitraria de uno o pocos individuos. Hobbes sostiene en el *Leviatán* que no es verdad que los habitantes de una república como Lucca fueran más libres que los súbditos de un soberano absoluto como el sultán de Constantinopla, en caso de que ambos estuviesen sometidos al respeto de las leyes. Los ciudadanos de Lucca, nos dice Harrington a través de su célebre distinción entre el imperio de las leyes y el imperio de los hombres, eran libres gracias a las leyes de Lucca, por acatar tan sólo el dominio de unas leyes aprobadas por los ciudadanos con el fin de proteger la libertad de todos y, por consiguiente, la libertad de la república [Harrington, 2013 (1656)]. En el mismo sentido se expresaría posteriormente uno de los más entusiastas defensores de la causa de la revolución norteamericana: John Adams. Este admirador de la vida activa considera que el gobierno de las leyes es la solución a la imposibilidad de los hombres —por naturaleza débiles— de controlar sus pasiones egoístas. Si bien el «*love of power*» es considerado por Adams como un principio noble, no tiene

[7] Conviene subrayar, aunque el espacio de estas páginas no permita entrar en detalles, que para Skinner la ausencia de libertad es consecuencia de la interferencia y de la dependencia, mientras que para Pettit la ausencia de libertad se debe únicamente a la dependencia.

duda de que la solución al problema del abuso, aumento y concentración del poder es tanto su división como el gobierno de las leyes[8]. Por último, podemos recordar a Jean-Jacques Rousseau quien se encargó de subrayar que el amor a las leyes constituía el centro neurálgico de la actitud de los ciudadanos respecto a la república[9].

La lección de estos pensadores es que fuera de la ley no hay libertad y, en consecuencia, la ley adquiere un valor central, pero no porque a través de ella sea posible garantizar una libertad previa, sino porque es la propia ley la que crea por su acción la libertad. Los límites que impone la ley a las elecciones de los individuos dan lugar a obediencia y son diferentes a los límites impuestos arbitrariamente por un individuo a los demás dado que eso da lugar a la servidumbre. La idea de que un cuerpo de leyes que vincula a todos los ciudadanos les protege de la voluntad arbitraria de otros individuos pasó, subraya Viroli, «desde los libros de los teóricos republicanos a los de los fundadores del liberalismo» (Viroli, 2014: 91)[10].

El segundo aspecto que conviene clarificar es el relacionado con la consideración de que la participación en el autogobierno es el objetivo prioritario de la república. Para la tradición republicana clásica la participación en la vida de la república es fundamental porque a través de ella se salvaguarda la libertad y se educa civilmente a los ciudadanos. Pero esta consideración, e incluso el acento en la necesidad de su promoción, no debería llevar a la conclusión de que el objetivo principal de la república es la participación, sino el medio para proteger la libertad y para seleccionar a los ciudadanos que debía responsabilizarse del gobierno y de

[8] En su primer volumen de *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America, Against the Attack of M. Turgot, in his letter to Dr. Price, Dated the Twenty-Second Day of March, 1778*, sus palabras no dejan duda: «Ni la libertad ni la justicia se pueden asegurar a los individuos de una nación, ni se puede promover su prosperidad, más que por una constitución fija de gobierno y leyes estables, conocidas y obedecidas por todos».

[9] Las palabras de Jean-Fabien Spitz en «L'amour des lois chez Rousseau» resultan esclarecedoras. Este autor señala que es necesario distinguir entre dos versiones del amor a las leyes, la de Montesquieu y la de Rousseau. Para el autor de *El espíritu de las leyes* (1747) el amor a éstas se asocia con las repúblicas de la Antigüedad donde la virtud es un principio, «el amor a las leyes —pasión general— sería una manera de hacer a los hombres virtuosos invitándoles al sacrificio de sus pasiones particulares y no se podría jamás, de esta manera, amar a las leyes más que olvidándose de sí mismo. La virtud se define por tanto como una forma de renuncia a sí mismo, como si el individuo debiera renunciar a amarse a sí mismo en tanto que ser particular para volver a amarse, solamente, en tanto miembro de un todo». En cambio, para el autor de *El contrato social* (1762) al hombre le resulta imposible «olvidarse de sí mismo para amar lo que no es él mismo [...]. La tesis de Rousseau es pues que no solamente el amor de sí no es antinómico con el amor de las leyes sino que esta última es la única forma bien entendida del amor de sí. El amor de sí es en efecto el amor de nuestra propia libertad; es el deseo de gozar, en total seguridad, del poder de autodeterminarse; por tanto, cuando este amor de sí reflexiona sobre las condiciones de su propia efectividad en el mundo moderno, puede concluir que las leyes solamente pueden ser garantes de una cierta seguridad y una cierta libertad, porque el estallido de las pasiones que acompaña al desarrollo de la civilización y de la propiedad hace que nadie, en ausencia de leyes poderosas, pueda ser garantía contra los apetitos de dominación de sus conciudadanos. Por tanto, es preciso amar a las leyes, no por ellas mismas, sino en tanto que solamente ellas nos permiten ser lo que queremos ser, es decir, hombres libres» (Spitz, 1996: 103-ss).

[10] Viroli no duda en considerar que el liberalismo, desde una perspectiva histórica, «le debe al republicanismo clásico los principios más valiosos de su doctrina» y que, desde un punto de vista teórico, el liberalismo puede ser considerado como «un republicanismo empobrecido, o incoherente, pero nunca una teoría alternativa al republicanismo» (Viroli, 2014: 101).

adoptar decisiones acordes con el bien común. Resulta a veces más importante «tener buenos gobernantes que el hecho de que todos los ciudadanos participen en todas las decisiones» (Viroli, 2014: 106). Por tanto, para Skinner la participación en la vida pública no constituye el contenido sustantivo de la libertad, sino que tan sólo es un instrumento para garantizar la libertad. Por su parte, Pettit arguye que la ausencia de arbitrariedad no reposa en la participación activa y constante de los ciudadanos en la elaboración de las leyes, sino en la existencia de mecanismos y herramientas institucionales que permitan cuestionarlas y refutarlas; la libertad no encuentra su fundamento en una participación que dé nacimiento a las leyes, en «algún proceso de consentimiento» sino en la posibilidad de discutirlas, de la «condición de poder ser efectivamente disputadas por los ciudadanos» (Pettit, 1999: 242). De acuerdo con esta lógica, el autogobierno queda en un segundo plano y centra su atención en un ciudadano vigilante frente al gobierno.

La segunda vertiente de la interpretación de la libertad como no dominación tiene entre sus defensores a autores como J. G. A. Pocock, Benjamín Barber y, en el contexto hispanoamericano, Andrés de Francisco, Daniel Raventós, José Luis Martí, Roberto Gargarella y Ambrosio Velasco que consideran que la libertad republicana tiene una naturaleza negativa, la no dominación, y una positiva, el autogobierno. Aquí se vinculan libertad y autogobierno y se considera que los ciudadanos son libres porque son autónomos y, conjuntamente, dueños de su vida. Para dar cuenta de este planteamiento acudiremos aquí, de manera sucinta, a las obras de Pocock, por un lado, y a las reflexiones que sobre distintos ámbitos sociales, políticos y económicos realizan estudiosos del ámbito hispanoamericano, por el otro.

J. G. A. Pocock estudia la contribución a la crítica social inglesa, escocesa y norteamericana del lenguaje del republicanismo clásico que se incorpora a través del humanismo renacentista y fuentes maquiavelianas entre mediados de los siglos XVII y XVIII, así como los períodos revolucionario y federalista estadounidenses de la mano de la llamada «síntesis republicana». Como corolario de sus investigaciones, Pocock subraya que en todo lo que ha publicado ha tendido «a resaltar lo eficaz que resultaban las críticas a la sociedad comercial planteadas desde el republicanismo y el sector agrario» (Pocock, 2011: 90). Pocock se compromete con una concepción positiva de la libertad y considera que lo característico del republicanismo es la «articulación de un lenguaje político en el que las virtudes cívicas y políticas que construyen el bien común tienen prioridad por encima de cualesquiera otros valores y principios» (Forte, 2014: 17). Las palabras del propio autor lo confirman cuando señala que el lenguaje republicano construyó durante la Edad Media y el Renacimiento «una concepción positiva de la libertad, que sostenía que el *homo*, el *animale politicum*, estaba constituido de forma tal que su naturaleza debía completarse con una *vita activa* ejercitada en un *vivere civile* y que la *libertas* consistía en estar libre de impedimentos para llevar a cabo dicha vida» (Pocock, 1985: 40).

Por su parte, Andrés de Francisco puntualiza que la política republicana «es una política de la libertad, esto es, del autogobierno ciudadano. El súbdito es esclavo del poder, que se le impone despóticamente; el ciudadano libre gobierna y es gobernado alternativamente. El súbdito entiende la ley como imposición exógena, como límite de su capacidad de acción e iniciativa; el ciudadano libre la considera

como expresión de su propia libertad» (De Francisco, 2002: 290). Mientras que para los liberales las leyes son restricciones de la libertad, pero se aceptan porque a cambio proporcionan otros bienes, por ejemplo el de la seguridad; para los republicanos la ley es fuente de la libertad, siempre y cuando sea universal e igual, porque de esta manera impide la existencia de privilegios y la dominación.

La libertad como no dominación, la *libertas*, requiere de una serie de condiciones y de la prescripción de determinadas restricciones (De Francisco, 2014:72-79). En primer lugar, tal y como ya hemos subrayado, imperio de las leyes y no de los hombres, donde las leyes deben ser rectas, equilibradas, imparciales, generales, inteligibles, equitativas e iguales para todos. Sólo así, teniendo las mismas atribuciones y restricciones, se evitará el dominio de una facción con capacidad para imponer a una comunidad sus intereses particulares. Este requisito de igualdad alude a la igualdad ante la ley y a la igualdad en las condiciones de acceso a la participación en las decisiones políticas de los ciudadanos. Estas dos, la igualdad ante la ley y la igualdad política son las que dan fundamento a la aspiración republicana de establecer mecanismos de control para evitar que algunos acumulen una indebida influencia política y detenten posiciones dominantes. Por ejemplo, exigencia de rendición de cuentas, diseños institucionales para dispersar el poder, revocabilidad de los mandatos, entre otros.

En segundo lugar, también es condición para la *libertas* la suficiencia material. Para el republicanismo la dimensión material de la igualdad es fundamental y por ello el republicanismo clásico vinculó libertad y propiedad. La necesidad material conduce a los hombres a ser dependientes, a vivir a merced y voluntad de otros y a aceptar la dominación. Sobre esta condición ha enfocado Daniel Raventós una parte importante de su atención partiendo de la base de que el ideal que vertebra el discurso republicano es la libertad como autogobierno, como autonomía; de acuerdo con sus propias palabras «la república en que piensa el republicanismo es una comunidad de ciudadanos libres que se autogobiernan, tanto en su vida privada como en la vida pública» y sentencia: «ninguna otra tradición se tomó nunca más en serio esta idea tan exigente de libertad» (Raventós, 2006:236). Desde su perspectiva, si la libertad supone independencia del poder de dominio de unos, entonces la libertad depende de la propiedad; la tradición republicana ha sido *propietarista*, esto es, ha establecido en la propiedad privada (en la tierra) las condiciones de posibilidad de la independencia lo que, a su vez, hace viable el ejercicio de la libertad política y de la virtud (Raventós, 2006: 237).

Conviene detenernos un momento y diferenciar aquí entre una interpretación democrática de la igualdad republicana y una perspectiva republicana clásica, no democrática, que iría desde Aristóteles hasta Jefferson. Para esta última, la propiedad era condición de libertad y de virtud. Se consideraba que «una república bien ordenada debía descansar en el predominio de un estrato "medio" de propietarios independientes, lejos tanto de la concentración de la riqueza y del poder en manos de unos pocos, como del acceso indiscriminado a las decisiones políticas por parte de las masas carentes de capacidad intelectual y autonomía material» (Peña, 2008: 300). Por esta razón, la ciudadanía debía estar limitada a los propietarios dado que ellos reunían las condiciones de suficiencia material e independencia. En cambio, el republicanismo democrático considera imprescindible la igualdad y universalización de las condiciones sociales y materiales.

El debate en el marco de ese republicanismo democrático se encuentra en cómo ordenar económicamente a la igualdad material en la sociedad, evitando la concentración de la riqueza y potenciando el bien común. Para todos aquellos —la gran mayoría— que carecen de recursos, los desempleados o asalariados en precariedad del mundo moderno donde impera una lógica capitalista de mercado y la acumulación privada produce dramáticas desigualdades en la acumulación de los recursos, se requiere pensar en «formas alternativas de propiedad social republicanas» y mecanismos institucionales que ofrezcan seguridad material y económica y que eviten, o al menos atenúen, las asimetrías en las que los procesos de dominación encuentran acomodo (Raventós, 2006)[11]. Esta condición da cuenta de que la estructura institucional respaldada por los republicanos tiene un correlato en la organización económica de la sociedad; desde su perspectiva, la economía no puede ser «el producto azaroso de múltiples decisiones individuales» sino que es ineludible orientarla «hacia la obtención de algunos resultados particulares», entre ellos, «el logro de una comunidad igualitaria, en donde las brechas sociales no sean significativas, y en donde todos tengan a su alcance lo necesario para asegurar su propia subsistencia. Esta comunidad igualitaria, en definitiva, aparece como una condición necesaria para el logro de una comunidad autogobernada» (Gargarella, 2005: 182).

Una tercera y última condición que establece el republicanismo para la *libertas* es la virtud. Sin virtud no es posible la libertad y «sin libertad política no es posible la virtud cívica» (De Francisco y Raventós, 2005:261). Si el hombre está sometido a la tiranía, esto es, carece de libertad política, entonces no tendrá la oportunidad de cultivar hábitos virtuosos y labrarse un carácter cívico. Dado que las dos condiciones anteriores han sido más ampliamente tratados por la literatura y dada la importancia otorgada por el republicanismo a la virtud cívica, nos detendremos en ella un poco más.

III. VIRTUD CÍVICA

La virtud cívica es uno de los ejes centrales de la tradición republicana. La narrativa en torno a la virtud se encuentra presente en prácticamente todos los pensadores identificados a lo largo de la historia con esta tradición. Como bien nos recuerda Skinner, estamos ante una cualidad que «Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más tarde convirtieron en *virtù* y los republicanos ingleses tradujeron como *civic virtue* o *public-spiritedness* (vocación cívica o vocación pública)» (Skinner, 2004: 106). Desde la perspectiva clásica, la virtud cívica es una predisposición del ciudadano a servir a la república, a ocuparse del bien común. Sin embargo, a pesar de seguir siendo hoy invocada como ideal político irrenunciable, definir a la virtud cívica es una labor no exenta de polémica, incluso dentro de la familia republicana. Dado que en estas páginas carecemos de espacio para profundizar en el debate y dar cuenta de las distintas posiciones, tenemos que buscar un objetivo más modesto y conformarnos con un acercamiento de trazo grueso.

---

[11] Dos propuestas concretas son: la renta básica defendida por Daniel Raventós (2007) y la economía de los bienes comunes expuesta por José Luis Martí (2014).

Hablar de virtud cívica equivale a hablar de compromiso cívico, el cual se refleja en la relación que los ciudadanos mantienen con su comunidad política. La virtud cívica «denota el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano: las capacidades que nos permiten por voluntad propia servir al bien común» (Skinner, 2004: 106). La virtud cívica constituye una de las piedras angulares de la vida en común y es central para evitar la servidumbre. El ciudadano virtuoso cumple la ley, una ley que le hace libre; sin virtud no hay *libertas* porque no habrá respeto a la ley si no hay virtud.

La libertad como no dominación requiere, como ya hemos señalado, de leyes e instituciones que conduzcan al bien común y que expresen el consenso entre la pluralidad de intereses y creencias presentes en los ciudadanos que habitan la república. Pero esta libertad no sólo es resultado de las leyes, sino también de la función pública y pedagógica que ejercen las virtudes cívicas. La república demanda, en el sentido otorgado por Cicerón, ciudadanos virtuosos con capacidad para servir al bien común por voluntad propia. Acierta Victoria Camps cuando subraya que «la república requiere una base de civilidad generalizada; no puede nutrirse sólo de leyes» (2003: 247). No sólo de leyes viven las sociedades bien ordenadas, éstas «deben aplicarse y aplicarse bien y, por precisas que sean, siempre dejan un margen interpretativo que puede ser el coladero de la impunidad si no hay una buena disposición hacia ellas» (Camps, 2003: 254). No basta tampoco con que haya buenas instituciones y funcionen oportunamente los mecanismos constitucionales de control del poder, es importante que el sistema institucional sea vigilado por la crítica y el control de ciudadanos activos porque si no es así «se corre el riesgo de que las instituciones políticas se desvíen de su objetivo propio —el interés común—, y acaben convirtiéndose, por el contrario, en vehículo y refuerzo de los intereses y beneficios de poderes ajenos a los ciudadanos, que las utilizarán como instrumento de su dominación» (Peña, 2008:305). Las sociedades no pueden vivir solo de medidas constitucionales, el diseño constitucional es importante pero no es suficiente para promover la libertad como no dominación; los «instrumentos constitucionales sobrevivirán en su papel protector sólo si se ven apoyadas por normas cívicas sustantivas y una extendida virtud cívica» (Pettit, 2005: 65)

En este sentido, los derechos y obligaciones de los ciudadanos, considerados por la tradición liberal como esenciales para la vida pública, son estimados por los republicanos como insuficientes para desempeñar la vida en común. Para estos últimos, las virtudes cívicas, entendidas como «conjunto de prácticas ejercidas por los ciudadanos» (Camps, 2005: 28), son fundamentales; los derechos, de invencible y prioritaria armadura por parte de los liberales, encuentran, en la tradición republicana, una posición subordinada a las necesidades de la comunidad (Gargarella, 2002:93).

La nómina de virtudes cívicas que a lo largo de la historia han sido y son exaltadas por los pensadores republicanos es bastante amplia, entre otras, podríamos destacar: igualdad, simplicidad, prudencia, razonabilidad, responsabilidad, honestidad, benevolencia, frugalidad, patriotismo, integridad, sobriedad, abnegación, laboriosidad, amor a la justicia, generosidad, nobleza, coraje, activismo político y solidaridad (Gargarella, 2002: 91). Evidentemente, los teóricos republicanos no aclaman una ciudadanía comprometida con todos estos valores y formas de proce-

der, lo que se requiere es el desarrollo de ciertas disposiciones y actitudes en el espacio público, esto es, una «medida módica de buena conducta pública» junto con un compromiso de «obediencia a leyes legítimas» y «una capacidad de participación activa mínima en la cosa pública» (Giner, 2000: 153). Lo fundamental es tener claridad en que «la virtud cívica tiene una forma genérica permanente —el compromiso con el bien público y la oposición a la orientación particularista de la vida—, pero se manifiesta y concreta (como cualquier virtud, por otra parte) según las circunstancias de la situación» (Peña, 2005: 250)[12]. En esa misma línea se expresa Ambrosio Velasco al señalar que la virtud cívica es una disposición de los ciudadanos «para cumplir el deber de participar activa y responsablemente en la consecución del bien de toda la comunidad política, restringiendo sus intereses particulares» (Velasco, 1995a: 111).

La identificación de los ciudadanos con los intereses de la comunidad en la que viven es fundamental para el mantenimiento de una sociedad libre. Y esta sociedad es posible, entre otras cosas, gracias al compromiso tanto con la defensa de la libertad de los ciudadanos como de un actuar solidario en la empresa común. Cuando los ciudadanos están dispuestos a cumplir sus deberes cívicos y atender los asuntos públicos, apreciando en el ejercicio de su virtud cívica algo más que un mero instrumento para alcanzar los propios fines privados, entonces viven autónomamente y no como súbditos que sumisos y pasivos aceptan un dominio arbitrario. Si el hombre es consciente de su papel como constructor de una historia de vida en común y se responsabiliza de su destino evitará que los problemas comunes —ambientales, de seguridad, de distribución, educativos, por ejemplo— se escapen de su control.

1. La virtud cívica y los peligros de la corrupción política

En la narrativa del republicanismo clásico la existencia de ciudadanos virtuosos evita el siempre latente peligro de corrupción a la que temían profundamente los pensadores republicanos. La corrupción es una «depravación del carácter humano» que podemos encontrar en «cualquier período» y «bajo cualquier circunstancia» y que una vez presente «aniquila todos los objetos», «priva al ciudadano de la posibilidad de actuar como un miembro de la comunidad», «quebranta su espíritu», «envilece sus sentimientos» y «lo inhabilita de toda posibilidad de acción» [Ferguson, 2010 (1776): 315 y 276]. Como queda bien reflejado en las palabras anteriores, el republicanismo percibe la fragilidad de la virtud y el peligro de la corrupción.

En su *Momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* Pocock se ocupa de la relación entre virtud y corrupción y no duda en señalar que la pérdida de virtud cívica «conduce directa o indirectamente a lo que se viene llamando "corrupción"» (2008: 667-668) que es la causa

[12] Ejemplo de ello lo encontramos en las palabras escritas por el historiador de la revolución de independencia estadounidense, George Wood, quien afirma que «el sacrificio de los intereses individuales en beneficio del bien mayor de la totalidad constituyó la esencia del republicanismo, viniendo a representar para los norteamericanos el objetivo realista de su revolución» (Wood, 1969:63).

principal de ruina y declive de la sociedad. Cuando los hombres se desvían del deber de servicio público; cuando se convierten en víctimas de la ambición y la acumulación y se apropian de lo común para sí mismos; cuando adoptan una actitud negligente y giran la mirada hacia los asuntos de interés personal, arriesgando la seguridad de todos por el beneficio propio o de unos pocos; esto es, cuando su virtud cívica flaquea, se crean las condiciones para que aparezca y anide la corrupción. Desde el punto la perspectiva del republicanismo, «la corrupción es una fuerza destructiva y dinámica que constantemente pone en peligro el edificio entero de la comunidad política. Al disolver la obligación de los ciudadanos a participar, conduce al descuido de las instituciones y a la consecuente pérdida de libertad política» (Robertson, 1983: 138).

De acuerdo con la tradición republicana, la corrupción arrastra a la indiferencia o a la pérdida de interés por el bien común y un hombre que permanece impasible e inactivo ante la corrupción, está lejos de ser un ciudadano virtuoso. El ciudadano «corrupto sería, entonces, aquel que es incapaz de reconocer los reclamos que su comunidad le presenta, dado que prefiere, en lugar de sostenerlos, optar por la defensa de sus propios intereses» (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 25).

Los pensadores republicanos denuncian con vehemencia que con la llegada de la corrupción hay tierra fértil para que germine la tiranía que intentará perpetuarse mediante el dominio y la sistemática destrucción de la virtud cívica. Y cuando este poder logra sus objetivos comienza un proceso de desnutrición que vuelve anémica a la ciudadanía, tal y como sucede en muchas sociedades actuales cuyos habitantes aceptan calladamente prácticas ilícitas y arbitrarias por parte de un gobierno de hombres que sigilosa y astutamente va desplazando al gobierno de las leyes. En consecuencia, un ciudadano no debe permanecer pasivo ante la destrucción de su ciudad, su deber es actuar para evitar su ruina y mantener la libertad republicana.

2. Dilemas en torno a la virtud cívica

Dado que la virtud es un bien valioso, pero frágil y escaso, el republicanismo clásico tuvo que diseñar instituciones y reclamar procesos que compensasen esa deficiencia y lograsen que los ciudadanos, autointeresados y egoístas, se comportasen de manera virtuosa y se evitase la corrupción. Por su parte, a los republicanos contemporáneos también les inquieta profundamente el problema de cómo formar ciudadanos virtuosos, esto es, cómo hacer que los ciudadanos se comprometan con una vida pública activa y prioricen el bien común sobre el bien particular. Para tal fin respaldan la importancia de, por un lado, diseñar un adecuado marco institucional con capacidad para cultivar y promover la virtud; y, por el otro, impulsar programas de educación cívica que coadyuven a formar ciudadanos virtuosos, es decir, ciudadanos comprometidos con la cosa pública, con los intereses colectivos de su comunidad. Así lo certifica Javier Peña cuando destaca que no es posible dar por descontada la virtud cívica, ésta «no es natural, sino fruto de un proceso pedagógico que ha de ser impulsado por las mismas instituciones de la ciudad» (Peña, 2005: 253); los hábitos virtuosos, señala en el mismo sentido Ramón Vargas Machuca, necesitan «del aprendizaje, del entrenamiento, de un proceso de troquelaje del carácter en los distintos momentos de la socialización de los individuos

[...] de ahí la relevancia del debate existente hoy en la filosofía política sobre el contenido y alcance de una teoría de la educación para una ciudadanía democrática» (2006: 140-141).

Ahora bien, el debate sobre cuáles son los rasgos del ciudadano virtuosos, quién debe cultivar la virtud cívica, cómo debe hacerse, qué tipo de acciones es necesario adoptar, cuál es el alcance que debe tener el compromiso con el bien público, ha dado lugar a respuestas abundantes y heterogéneas, propias de una tradición que no es monolítica ni uniforme.

Habría que comenzar por subrayar que dentro de la pinacoteca de retratos republicanos hay cierto consenso en reclamar un gobierno y un Estado que se comprometan activamente a crear y sostener las condiciones político-institucionales y la independencia de las personas, como requisitos imprescindibles para la formación de ciudadanos comprometidos con los intereses públicos. Sin embargo, como se critica desde otras tradiciones políticas y se reconoce por gran parte de la familia republicana, poner el aparato coercitivo al servicio de la promoción de determinados valores cívicos, lo que lleva implícito el rechazo a la neutralidad, puede ser arriesgado y peligroso. Las palabras de Gargarella lo confirman: «El compromiso con el desarrollo de ciertas virtudes cívicas requiere, por parte del poder político, de acciones y decisiones demasiado peligrosas para la libertad de la comunidad» (Gargarella, 1999: 188) porque si el Estado fuerza a los individuos a pensar y comportarse como buenos ciudadanos, con exclusión de otros posibles comportamientos, «si hay una imposición violenta de la virtud» (Giner, 2000: 154), entonces se está ejerciendo cierta coacción sobre los miembros de la comunidad con el objeto de forjar su carácter y educarles como ciudadanos virtuosos (Sandel, 1996: 320) y, en este sentido, también se está actuando en contra de las libertades más elementales: la de elegir libremente qué tipo de ciudadano queremos ser.

No obstante, algunos defensores del republicanismo señalan que sería conveniente matizar los riesgos de este discurso y no caer en las trampas de la crítica liberal. Básicamente por dos razones. La primera porque la virtud cívica es una virtud de carácter público; al abrazar esta virtud el pensamiento republicano no está prescribiendo cómo deben vivir los ciudadanos sus vidas privadas (aunque no son ajenos al hecho de que todo diseño institucional, incluido el liberal, tiene un ascendiente en las conductas privadas). La virtud cívica solamente hace referencia a la actividad que los individuos en su condición de ciudadanos llevan a cabo en el espacio público y no está defendiendo la imposición de un modo de vida bueno al que deba aspirar el ser humano. En consecuencia, la promoción de la virtud cívica, si bien se acompaña de deberes colectivos, no pone en riesgo a los derechos individuales (Ovejero, 2008).

La segunda razón esgrimida por autores republicanos es que la exigencia republicana de virtud cívica no fractura el principio de neutralidad porque «la república sólo puede incentivar la participación y las motivaciones públicas», pero no debe «inmiscuirse nunca en los planes de vida, en las creencias particulares y en las acciones privadas» de los ciudadanos (Martí, 2006: 251). En todo caso, no debemos olvidar que la neutralidad se presenta y defiende en grados, «el ideal de neutralidad es mucho más tenue de lo que en verdad parece. [...] Cuando pensamos en términos de diseños institucionales, no nos vemos obligados a elegir entre esquemas "neutrales" y esquemas "no neutrales", tal como tienden a sugerir los

liberales, sino que se trata de una opción menos dramática entre *distintas* formas de injerencia estatal» (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 38)[13].

Para cerrar se puede decir que en todo Estado democrático el marco legal e institucional alienta distintos tipos de comportamiento de los ciudadanos con su comunidad y que la educación —que en su versión pública es una de las formas de intervención estatal— desempeña un papel central para los alcances de este objetivo. En esta lógica, el acento del republicanismo está puesto en la construcción de una virtud que depende del *demos*. Es en la comunidad donde se cultiva el compromiso cívico y la deliberación y donde se aprenden valores como la reciprocidad, la búsqueda conjunta de acuerdos, la confianza o la cooperación y, en tiempos revueltos como los actuales, la convivencia y la hospitalidad.

IV. LA AGENDA DEL REPUBLICANISMO CONTEMPORÁNEO

Para cerrar estas páginas dedicadas al republicanismo quisiéramos referirnos, brevemente, a algunos de los contenidos de su actual agenda. Frente a las grandes transformaciones sociales, culturales, económicas y políticas que afrontan nuestras actuales sociedades multiculturales, globalizadas y digitalizadas que están modificando nuestras pautas de comportamiento y ante la presencia de una sociedad atravesada por todo tipo de asimetrías informativas, maquinarias de dominación y desiguales relaciones de poder, el republicanismo busca mecanismos de adaptación y creativos diseños institucionales que, siguiendo las pautas planteadas a lo largo de estas páginas, le permitan ofrecer respuestas a los nuevos retos. Algunas iniciativas ya están tomando forma, mientras que otras buscan poco a poco acomodo. A título de ejemplo podemos mencionar varias líneas de investigación y proyectos innovadores que están intentando dotar de contenido a la agenda del actual republicanismo, algunas de ellas expuestas también por Lovett (2016).

En primer lugar, ante la falta de libertad que sufren los más desfavorecidos y vulnerables en la llamada «sociedad de los cuatro quintos» o «sociedad 20/80» (Domènech, 2006: 288)[14], el republicanismo está investigando sobre la justa distribución del producto social, los modelos de decrecimiento económico, las economías de trueque o de bienes comunes, así como sobre el cooperativismo.

En segundo lugar, el republicanismo también está dedicando parte de su atención a impulsar mecanismos de lucha contra la corrupción poniendo el acento en dispositivos que mejoren los procesos de transparencia, rendición de cuentas y acceso a la información, así como instrumentos que instruyan sobre la responsabilidad y la integridad. Entre otras, algunas iniciativas son: nombrar por sorteo al

---

[13] Para reforzar su argumentación respecto de la nebulosa neutralidad estatal estos pensadores señalan que «existen esquemas políticos que alientan el compromiso cívico de los individuos; existen otros que promueven la apatía social; otros que benefician el encuentro y la interrelación entre las personas y otros que favorecen la atomización de la sociedad» (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 38).

[14] Una «sociedad compuesta por 20 por 100 de individuos imprescindibles para el funcionamiento de la maquinaria económica globalizada, y por lo tanto, verosímilmente, dotados de trabajos estables y más o menos bien remunerados, y 80 por 100 restante ocupado, cuando lo está, en trabajos precarios, inseguros, temporales, informales o irrelevantes, y siempre, azacaneados» (Domènech, 2006: 288).

poder judicial (entre magistrados, abogados y juristas de reconocido prestigio) con una entrevista pública posterior por parte del legislativo; implementar códigos éticos para los legisladores; formación en técnica y valores sobre el intercambio de información, la utilización de la información intercambiada, la creación de archivos, almacenamiento de decisiones y agilidad en la provisión de información. Este tipo de iniciativas provienen, además, de personas que colaborando con organismos no gubernamentales como Transparencia Internacional, actúan con carácter republicano (Villoria, 2016: 336 ss.).

En tercer lugar se ocupa de dilucidar sobre las mejores vías para alcanzar un buen gobierno, empoderar a la ciudadanía y fortalecer la deliberación pública en un mundo de escandalosa asimetría en la influencia política. En este sentido merece la pena destacar dos iniciativas. La primera es la Alianza por el Gobierno Abierto (*Open Government Partnership OGP*) plataforma iniciada en 2011 en el marco de la cual 69 países han realizado compromisos domésticos (de política interna) en pos del buen gobierno, esto es: rendición de cuentas, innovación y tecnología, participación ciudadana y transparencia. La segunda es la expansión de los laboratorios de innovación ciudadana, nacidos en escenarios europeo y estadounidense, y que actualmente se están multiplicando en Iberoamérica a iniciativa de la Secretaría de Gobierno Iberoamericana (SEGIB). Se trata de un espacio de trabajo conjunto entre ciudadanos, gobiernos, academia y empresas, basado en una dinámica colaborativa y abierta, que tiene por fin fomentar la transformación social, la gobernanza democrática y el desarrollo social, cultural y económico.

El nuevo contexto de la sociedad en red también está haciendo, en cuarto lugar, que el republicanismo dirija su mirada a una economía colaborativa, integradora y compartida. Y sobre la base de una idea de lo común busca alternativas al actual y expandido sistema económico de producción cuyo acento está puesto en la competencia. Ejemplos interesantes de iniciativas en esta línea y cuyos bienes no son privados ni privatizables, sino propiedad común de todos, son la *wikipedia*, el *creative commons*, el sistema operativo colaborativo, gratuito y de libre acceso *Linux*, los *massive online open courses* (MOOCs) ofrecidos gratuitamente por universidades de prestigio (Martí, 2014), en esta línea también podemos mencionar la aplicación gratuita *Waze* de tráfico y navegación comunitaria de GPS.

En quinto lugar, recientemente el pensamiento republicano también ha comenzado a innovar sobre la gestión de la diversidad cultural, desmantelando su tradicional paradigma asimilacionista y uniformador y defendiendo un republicanismo inclusivo y crítico. Propuestas teórico normativas como las de Cècile Laborde (2008) presentan argumentos a favor de un modelo de fraternidad y de no sumisión que permita la expresión pública de las diferencias en lugar de su represión, que sea consciente de las posibilidades y de los efectos de la dominación que un grupo culturalmente más fuerte (ella lo llama «catho-laïque») puede hacer sobre los valores de otros y que apueste por una interpretación más flexible de ciertas normas con el objeto de reconocer la diferencia sobre la base de que el fin último es evitar situaciones de vulnerabilidad.

Una última iniciativa, sin que en ella se agoten los actuales desarrollos y alientos del republicanismo, son tratamientos que conciernen a las relaciones internacionales y a la justicia global. David A. Crocker dirige su atención, por ejemplo, a una ética del desarrollo basada en las capacidades (Crocker, 2003: 90-91).

BIBLIOGRAFÍA

BERTOMEU, M. J., y DOMÈNECH, A. (2005): «Algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano», en M. J. BERTOMEU, A. DOMÈNECH y A. DE FRANCISCO, *Republicanismo y Democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

CAMPS, V. (2003): «Republicanismo y virtudes cívicas», en J. CONILL y D. CROCKER (eds.), *Republicanismo y educación cívica*, Comares, Granada.

CICERÓN (2000): *Sobre la República*, Barcelona, Gredos.

CROCKER, D. (2003): *Globalización y desarrollo humano. Aproximaciones éticas*, en J. CONILL y D. CROCKER (eds.), *Republicanismo y educación cívica*, Comares, Granada.

DOMÈNECH, A. (2006): «Tres amenazas presentes a la democracia (una visión republicana)», en M. J. BERTOMEU, A. DOMÈNECH y A. DE FRANCISCO, *Republicanismo y Democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

FERGUSON, A. (2010 [1767]): *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, I. Wences (ed.), Akal, Madrid.

FONTÁN, A. (2000): «Introducción» a *Sobre la República* de Cicerón, Gredos, Barcelona.

FORTE, J. M. (2014): «Republicanismo: el legado clásico», en J. MUÑOZ (ed.), *Los valores del republicanismo. Ante la crisis de la representación política*, Biblioteca Nueva, Madrid.

FRANCISCO, A. de (2002): «Democracia, ley y virtud», en A. HERNÁNDEZ (comp.), *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Siglo de Hombres Editores, Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales y Universidad de los Andes, Bogotá.

FRANCISCO, A. de y RAVENTÓS, D. (2005): «Republicanismo y Renta Básica», en M. J. BERTOMEU, A. DOMÉNECH y A. DE FRANCISCO (comps.), *Republicanismo y democracia*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, pp. 257-280.

FRANCISCO, A. de (2012): *La mirada republicana*, Catarata, Madrid.

GARGARELLA, R. (2002): «La comunidad igualitaria y sus enemigos. Liberalismo, republicanismo e igualitarismo», en A. HERNÁNDEZ (ed.), *Republicanismo contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Siglo de Hombres Editores y Universidad de los Andes, Bogotá, 2002.

— (2005): «El carácter igualitario del republicanismo», *Isegoría*, n.º 33, pp. 175-189.

GRANGE, J. (2008): *L'idée de République*, Pocket, París.

GINER, S. (2000): «Cultura republicana y política del porvenir», en S. Giner: *La cultura de la democracia: el futuro*, Ariel, Barcelona.

HARRINGTON, J. (2013 [1656]): *La República de Oceana y Un sistema de política*, edición, introducción y traducción a cargo de A. DE FRANCISCO, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

LABORDE, C. (2008): *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

LABORDE, C. y MAYNOR, J. (eds.) (2008): *Republicanism and Political Theory*, Blackwell, Londres.

LESGART, C. (2001): «Innovación conceptual y cambio político», *Revista Argentina de Ciencia Política*, pp. 83-102.

LOVETT, F. (2016): «Republicanism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016 Edition, documento en línea: http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/republicanism/>.

MANNHEIM, K. (1956): *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

MARTÍ, J. L. (2006): *La república deliberativa: una teoría de la democracia*, Marcial Pons, Madrid.

MARTÍ, J. L. (2014): «Propiedad republicana y bienes comunes», en P. Ruiz Tagle y J. L. Martí, *La concepción republicana de la propiedad, Fundación coloquio jurídico europeo*, Madrid.

ORTIZ LEROUX, S. (2014): *En defensa de la República. Lecciones de teoría política contemporánea*, Coyoacán, México D.F.

OVEJERO, F. (2008): *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Katz, Madrid.

PEÑA, J. (2005): «Ciudadanía republicana y virtud cívica», en M. J. BERTOMEU, A. DOMÉNECH y A. DE FRANCISCO, A. (eds.), *Republicanismo y Democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

— (2008): «El ideal de la democracia republicana», en Aurelio Arteta (ed.), *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, Alianza, Madrid.

PETTIT, Ph. (1999): *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona.

— (2005): «La libertad republicana y su trascendencia constitucional», en M. J. Bertomeu, A. Doménech y A. de Francisco, A. (eds.), *Republicanismo y Democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
— (2012): «On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy», Cambridge University Press, Cambridge.
Pocock, J. G. A. (1985): *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (2008): *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid.
— (2011): *Pensamiento polí*tico e historia, Akal, Madrid.
Raventós, D. (2006): «Propiedad, libertad republicana y renta básica de ciudadanía», en A. Velasco, E. Di Castro y M. J. Bertomeu (coords.), *La vigencia del republicanismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
— (2007): *Las condiciones materiales de la libertad*, El Viejo Topo, Barcelona.
Robertson, J. (1983): «The Scottish Enlightenment and the Limits of the Civic Tradition», en I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
Sandel, M. (1996): *Democracy's discontent: America in search of a public policy*, Cambridge University Press, Cambridge.
Skinner, Q. (1984): «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas» en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Paidós, Barcelona.
— (1988): *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (2004): «Las paradojas de la libertad política», en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona.
— (2005): «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad», *Isegoría*, n.º 33, pp. 19-49.
— (2012): «On the Liberty of the Ancients and the Moderns: A Reply to My Critics», *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, n.º 1, pp. 127-146.
Sourojon, G. (2014): «El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo», *Foro Interno*, n.º 14, pp. 93-119.
Spitz, J.-F. (1996): «L'amour des lois chez Rousseau», en J. Boulad Ayoub, B. Melkevik y P. Robert (dirs.), *L'amour des lois: la crise de la loi moderne dans les sociétés démocratiques*, Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 103-112.
Sullivan, K. M. (1988): «Rainbow Republicanism», *The Yale Law Journal*, vol. 97, n.º 8, pp. 1713-1723.
Vargas-Machuca, R. (2006): «Inspiración republicana y democracia», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 114, pp. 67-102.
Velasco Gómez, A. (1995): «Republicanismo», en N. Rabotnikov *et al.* (eds.), *La tenacidad de la política*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
— (2004): «Multiculturalismo y republicanismo», en L. Olivé (comp.), Ética y diversidad cultural, Fondo de Cultura Económica, México.
Villoria, M. (2016): Ética pública y buen gobierno. Regenerando la democracia y luchando contra la corrupción desde el servicio público, Tecnos, Madrid.
Viroli, M. (2014): *Republicanismo*, prólogo de Manuel Suárez Cortina, Universidad de Cantabria, Santander.
Wences, I. (2007): «Republicanismo cívico y sociedad civil», en J. M. Sauca e I. Wences (eds.), *Lecturas de la sociedad civil. Aproximaciones a un mapa teórico contemporáneo*, Trotta, Madrid.
Wood, G. (1969): *The Creation of the American Republic 1776-1787*, University of Carolina Press, Chapell Hill.

CAPÍTULO X

NACIONALISMO Y FEDERALISMO

MIQUEL CAMINAL

SUMARIO: I. *El nacionalismo como ideología*.—II. *La nación política y la nación cultural*.—III. *La nación jurídica*.—IV. *El nacionalismo y la relación entre las tres acepciones del concepto nación*.—V. *Las fases del nacionalismo*.—VI. *La sumisión federalista al nacionalismo de estado*.—VII. *Convergencias y divergencias entre nacionalismo y federalismo. Bibliografía*.

Hay una diferencia de raíz entre el nacionalismo y el federalismo. El primero crea una identidad superior al individuo que es la nación, el segundo vincula al individuo a distintas identidades. Todos los nacionalismos, cívicos y étnicos, han impulsado un *patriotismo* nacional bajo el estandarte de la ciudadanía o de la etnicidad. El patriotismo constitucional encubre lo que el patriotismo étnico descubre: una lengua a una cultura, una cultura a una nación, una nación a un Estado, un Estado a una ciudadanía. El orden se puede establecer en la inversa cuando se desea ocultar el nacionalismo, o bien cuando se quiere justificarlo como nacionalismo cívico. Tiene poco sentido conceptual la división entre nación cívica y nación étnica, porque son las dos caras inseparables de una misma moneda. Son, en verdad, dos acepciones de un único concepto, la nación, que tiene razón histórica de ser en la medida que se vincula a la formación y consolidación del estado nacional.

Por el contrario, el federalismo, como ideología, es garantía de la diversidad entre iguales. Su fundamento es la libertad individual, que se desarrolla en un espacio vital determinado y que se inscribe dentro de un entorno social y cultural concreto. Reconoce y ampara la diversidad cultural sin establecer distinciones entre culturas nacionales o dominantes y culturas subnacionales, minoritarias o dominadas. Tiene como objetivo *político* la articulación de distintos ámbitos territoriales de gobierno, desde la superación del modelo clásico de estado nacional por medio de la división territorial de los poderes, bien hacia espacios territoriales menores, bien hacia espacios territoriales más amplios.

Esta *poliarquía territorial* es la revolución pendiente de la democratización liberal, aunque se plantea una pregunta inquietante: ¿por qué el liberalismo ha congeniado desde sus orígenes con un modelo de estado centralizado u orientado hacia la centralización? Si la respuesta la tiene el liberalismo o neoliberalismo económico se puede prever un debilitamiento de los estados nacionales, pero no hacia su democratización territorial, sino hacia una mayor centralización *supraestatal* bajo las condiciones impuestas por poderes transnacionales. En esta hipótesis no se estaría avanzando hacia un federalismo democrático sino hacia un neonacionalismo de razón economicista.

Eric Hobsbawm y Charles Tilly, han predecido un final de la era nacionalista porque el sistema de estados nacionales no tiene capacidad para regular los procesos transnacionales, especialmente los flujos económicos, o bien para afrontar retos tan decisivos en las próximas décadas, como la explosión demográfica o la depredación de la naturaleza. Si para Hobsbawm (1991) «no es imposible que el nacionalismo decaiga con la decadencia del estado-nación», Tylly (1993) no duda en establecer una relación directa entre la liberación de los movimientos del capital de los intereses de un estado determinado y «la pérdida de impulso tanto del nacionalismo dirigido por el estado como del nacionalismo en busca de un estado». Sería conveniente, sin embargo, no confundir un deseo con la predicción. Tampoco hay que menospreciar el carácter del nacionalismo como una ideología de definición imprecisa, dada su adecuación a situaciones históricas distintas y su ubicuidad en todo tipo de sistemas políticos.

No se puede descartar la posibilidad de que lejos de estar viviendo los prolegómenos de la total decadencia del nacionalismo, lo que esté sucediendo en realidad sea una mutación nacionalista, que implica el final de una época pero no la conclusión de una era. Lyah Greenfeld (1992) es más partidaria de esta posición cuando dice: «La era del nacionalismo no ha terminado y, sin embargo, hemos entrado en una fase de neonacionalismo. En ningún tiempo pasado se ha mostrado tan claramente como en nuestros días, cuando sistemas e ideologías se derrumban y el nacionalismo brilla con tanta energía en medio de la confusión. Fuerzas surgidas centurias atrás, continúan dando forma a los destinos de la humanidad al final del siglo XX. Nuestra capacidad para encontrar el sentido y su relación con la realidad actual dependen de nuestra comprensión sobre sus orígenes». Éste es el propósito de este capítulo: explicar el nacionalismo desde una retrospectiva histórica para poder establecer su razón de ser, distinguir sus fases y sus tipologías. Y, desde estas premisas, intentar comprender su actualidad y posible evolución. Es en este punto donde se hace inevitable su relación de compatibilidad/incompatibilidad con el federalismo. Porque sea cual fuere el futuro del nacionalismo, la legitimación y delimitación territorial de los poderes públicos permanecerá como pregunta en busca de una respuesta.

I. EL NACIONALISMO COMO IDEOLOGÍA

El nacionalismo es una ideología con unas características muy distintas a otras ideologías que podríamos calificar como «clásicas». El liberalismo, el socialismo, el conservadurismo y otros «ismos» responden a la pregunta sobre cómo se gobierna o tendría que gobernarse una sociedad en todos sus ámbitos y, por consiguiente, sobre cuál es o tendría que ser la relación entre individuo, sociedad y estado. El nacionalismo responde a la pregunta de *quienes* son los individuos que componen la sociedad, fijando una relación de *identidad* entre el individuo, la sociedad-nación y el estado. Es por esta razón que muchos nacionalismos hacen referencia al sentimiento de pertenecer a una colectividad. Y, en la medida que este sentimiento se relaciona con el problema del gobierno sobre un territorio determinado, aparecerá su inmensa fuerza como legitimación del poder. Así nos encontramos con dos factores esenciales para comprender la ideología

nacionalista: la identidad y su transformación en fuente de poder. La fuerza política del nacionalismo reside en su capacidad por crear un sentido de identidad como fundamento del poder estatal (M. Guibernau, 1996; pp. 159-160). En este sentido, puede afirmarse que el nacionalismo constituye una especie de religión «nacional» del estado moderno.

Al mismo tiempo, es necesario diferenciar el sentimiento de pertenecer a una colectividad de la razón por la cual se pertenece a la misma. El nacionalismo no es únicamente ni ante todo un sentimiento de pertenencia a una comunidad. En primera instancia, es el resultado de un proceso histórico vinculado a la formación de la nación moderna. Es conveniente tener siempre presente que el nacionalismo es una ideología moderna, cuya existencia está indisolublemente vinculada a la formación, consolidación y generalización del modelo de estado nacional (Tivey, 1987). Todos los nacionalismos, tanto los que promueven la constitución de un estado nacional como los que legitiman su permanencia o expansión, se guían por el mismo principio: *de cada estado una nación, a cada nación un estado.*

En el origen del nacionalismo deben existir, pues, razones objetivas que fundamenten la identidad de la nación. El análisis histórico nos dará respuestas plurales por lo que a la formación de las naciones modernas se refiere, que se corresponderán con las características específicas de cada proceso histórico y que pueden justificar la unidad nacional en base a la identidad de cultura, a la voluntad política o, simplemente, a la propia construcción del estado (Greenfeld, 1992). En todos los casos, sin embargo, estamos frente a procesos de formación de economías nacionales, que se corresponden con las nuevas realidades económicas-sociales definidas por el paso del feudalismo al capitalismo.

El nacionalismo no hubiera existido sin estos requisitos históricos que están en la base de su eclosión en los siglos XIX y XX, y de la correspondiente extensión del modelo de estado nacional por todo el mundo. Conviene no confundir los precedentes del nacionalismo, que se vinculan con la formación y evolución de la nación moderna, con su plenitud como ideología que se desarrolla en los dos últimos siglos (Orridge, 1987). Los primeros teóricos del estado nacional tendieron más bien a justificar el estado como unidad de poder soberano y no como unidad nacional (Hintze, 1968). Maquiavelo, Hobbes o Bodino plantearon, desde diferentes ángulos, la necesidad del estado soberano como unidad de poder. La identidad de la nación o la unidad nacional era una consecuencia y no un precedente de la unidad estatal. Tanto la idea de Maquiavelo sobre el Príncipe como sujeto constituyente del estado, como la concepción de Hobbes sobre el soberano (monarca o asamblea) como expresión del estado, son un reflejo de un contrato de estado antes que afirmación de un contrato «nacional».

Pero el nacionalismo es una consecuencia última de las premisas que estos autores establecieron. No es extraño que Hegel y Fichte recuperaran a Maquiavelo, puesto que en la base de su idea sobre el Estado se halla la superación de la poliarquía medieval y del universalismo de la Iglesia, que son condiciones necesarias para la creación de la nación moderna. La consolidación de las monarquías nacionales se realizó sobre la disolución progresiva de las instituciones medievales y la reunión de la hasta entonces pluralidad de poderes territoriales. Las causas de este proceso deben buscarse en las transformaciones económicas vinculadas a la revolución comercial, que tuvo lugar como resultado de los grandes descubrimientos

de los siglos XV y XVI, de la apertura de nuevos mercados y de la necesidad de definir y proteger el mercado nacional.

En este mundo nuevo, todos eran iguales ante el soberano y éste tenía el deber de proteger las vidas, bienes y propiedades de sus súbditos. Al mismo tiempo, el individuo que había conquistado o había visto reconocida su libertad personal, se vio prácticamente solo frente al poderoso soberano y sin un punto de referencia colectivo que le sirviera de identidad. ¿Cuál era, pues, la colectividad moderna que tenía que sustituir a las colectividades medievales? Locke no resolvió esta pregunta fundamental al elaborar una teoría de la legitimación del gobierno civil contra una posible arbitrariedad de la monarquía absoluta. Tampoco Rousseau logró contestarla satisfactoriamente al propugnar su contrato social, basado en la soberanía absoluta e intransferible de los individuos. Incluso Kant, que planteó la autodeterminación del individuo en el marco de una ley universal de la libertad, se limitó a establecer las bases de un estado de derecho en el sentido de delimitar el uso de la libertad. Su preocupación central radicaba en cómo hacer compatible la libertad de la persona, su autodeterminación, con el necesario gobierno de la colectividad en que se integra. Todos estos autores pusieron sus ideas al servicio de salvaguardar la libertad personal frente y en relación con el poder del estado, pero dejaron abierta una cuestión no menos importante: ¿cuál es el sujeto colectivo de la autodeterminación? Porque, como escribió acertadamente Ivor Jennings (1956, p. 56), «el pueblo no puede decidir antes que alguien decida quién es el pueblo».

II. LA NACIÓN POLÍTICA Y LA NACIÓN CULTURAL

En este sentido, la pregunta sobre cuál debe ser la identidad de la colectividad moderna en la que tiene que desarrollarse y protegerse la libertad de los individuos continúa sin respuesta. ¿Cuáles son las razones que justifican unas delimitaciones y no otras de una colectividad organizada en un estado independiente? La historia como análisis de los cambios en las relaciones económicas, en la división social del trabajo, en las relaciones de propiedad, en la producción y distribución de mercancías, nos explica las causas que originan las sociedades modernas, pero no las «razones» que las justifican (E. Gellner, 1983).

El pensamiento político ha utilizado dos vías para relacionar individuo y comunidad: la voluntad y la identidad. Vinculada al pensamiento revolucionario inglés, norteamericano y francés, la teoría de la voluntad política fue la que apareció primero. El fundamento de la nación radicaría en la voluntad de los individuos que la integran. Esta concepción se originó en el punto de inflexión política entre absolutismo y liberalismo. Sin embargo, la voluntad tal como se concebía entonces era todavía representativa y no democrática, y estaba determinada por el individualismo posesivo y la libertad económica como pilares esenciales para el desarrollo de la sociedad industrial (Macpherson, 1970). Nos encontramos así, ante la voluntad de los propietarios, que no se planteaban otra cosa que la limitación y el control del gobierno representativo.

La Revolución inglesa y la Declaración de Independencia norteamericana no necesitaban ir más allá del *selfgovernment* como garantía de los derechos y como legitimación del poder público. Pero no cerraban la puerta a su universalización,

un paso que dio posteriormente la Revolución francesa al otorgar a la igualdad el mismo valor que a la libertad, exceso que provocaría la reacción de Burke y que preludiaba las contradicciones que supondría la extensión democrática de la voluntad política como fundamento del gobierno representativo.

Desde Sieyès hasta Renan, el pensamiento político francés fue el que sintió una necesidad más acuciante de delimitar el sujeto de soberanía. La extensión sociológica y territorial de los principios revolucionarios de 1789 dificultaba cualquier definición empírica de carácter homógeneo. La homogeneidad sólo era posible a partir del racionalismo ideal de los principios liberales y de una definición artificiosa del sujeto de soberanía, *la nación política*. Sieyès identificó el Tercer estado y definió la nación como «un cuerpo de asociados que viven sujetos a una ley común y representados por la misma legislatura» [Sieyès, 1973 (1789), p. 30]. La identidad de los asociados vendría dada por su vinculación a la ley común, que sería expresión final de su voluntad política por medio de la legislatura que los representa. La definición trasciende la identidad real entre burguesía y Tercer estado para convertirla en identidad formal entre Tercer estado y nación.

La voluntad política, entendida de este modo, sería la única base constitucional de la nación política y legitimadora del estado. No existían otros elementos constitutivos de la nación y legitimadores del estado. Tan clara parecía esta primacía y exclusividad del estado, que Ernest Renan, en su famosa conferencia dictada en la Sorbona en mayo de 1882 —casi cien años después de la publicación de la obra de Sieyès—, concluyó que «la existencia de una nación es, si me disculpan la metáfora, un plebiscito cotidiano, de la misma manera que la existencia del individuo es una perpetua afirmación de vida» [Renan, 1987 (1882), p. 83]. La nación sería consentimiento actual, deseo de vivir juntos, voluntad de hacer valer de forma indivisa la herencia que se ha recibido; el pasado y el presente, la historia en común sería la fuerza vital que explica la voluntad de permanencia de la nación. El hombre no es, decía Renan, esclavo de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de las «fronteras naturales» de las montañas. Una agregación de hombres crearía una *conciencia moral* que se denominaría *nación*.

El sentido histórico de esta concepción permitía legitimar el presente en razón del pasado y, al mismo tiempo, permitía estar abierto a la posibilidad futura de que la voluntad política cambiara y apareciera una nueva conciencia moral. De ahí que Renan escribiera «las naciones no son algo eterno. Han tenido un inicio y tendrán un final. Probablemente, la confederación europea las reemplazará» [Renan, 1987 (1882), p. 84]. La nación sería, por consiguiente, una categoría histórica fruto de una conciencia moral que se legitimaría «cotidianamente» por la voluntad de las personas.

La soberanía absoluta del monarca, gráficamente expresada por Luis XIV en «el Estado soy yo», dio paso, pues a la soberanía de la nación, «el Estado somos nosotros», único fundamento de la ley común que vinculaba a todos los ciudadanos. La relación entre nación y estado tuvo la doble función histórica de justificar la permanencia del estado y le dio una «nueva» legitimación por medio de la nación política. Esta concepción garantizaba la continuidad del estado y permitía su expansión a nuevos ámbitos territoriales si ello era compatible con la

voluntad política de los ciudadanos. La expansión napoleónica o la larga rivalidad franco-alemana por el control de Alsacia-Lorena, recuperadas en 1871 para el Imperio Alemán en contra de la voluntad de sus propios habitantes, ejemplifican la contradicción entre este nacionalismo de raíz liberal y el nacionalismo cultural.

La *nación cultural* nació, en cambio, como una respuesta al cosmopolitismo abstracto y uniformador del pensamiento racionalista: las ideas liberales tenían un valor universal, pero adquirían proyección histórica en la medida que se adecuaban a las características culturales de cada pueblo. La nación política, tal como había sido formulada desde Sieyès hasta Renan, no resolvía el problema de la identidad. Era un artificio que servía para legitimar el dominio territorial del estado. Personas de distintas etnias, religiones, lenguas o culturas podrían formar parte de la misma nación política. Ésa era la diferencia esencial entre «nación política» y «nación cultural». Vico y Herder fueron probablemente los primeros en criticar el cosmopolitismo abstracto y el falso universalismo de la nación política al destacar la singularidad de las personas a partir de su lengua y cultura (I. Berlin, 1976). Para ambos, la historia, las costumbres, la religión, la cultura y, en especial, la lengua, eran los rasgos diferenciales de un pueblo, aquellos que le dan identidad y permanencia. La nación política era mudable y cambiante, mientras que la nación cultural permanecía en el tiempo. Herder otorgó una especial relevancia a la lengua por considerarla el elemento principal que distingue a un pueblo de otro y que, asimismo, expresa la cohesión de todos los miembros de un pueblo determinado. El cosmopolitismo bien entendido, es decir, la universalización de los derechos comunes a todos los ciudadanos, tenía que partir del reconocimiento de la particularidad y diversidad de pueblos con su propia lengua y cultura. Herder no se opuso a las corrientes liberales, sino que las filtró a través de las nociones de primacía y variedad de las culturas nacionales.

Fue Fichte quien, en sus *Discursos a la nación alemana* (1808), convirtió las tesis de Herder en un proyecto político nacionalista. Según Fichte, no se trataba únicamente de descubrir aquellas características que identificaban la nación alemana, sino de crear las condiciones *educativas* que permitían poseer y extender la conciencia nacional. Por encima de la función del estado de asegurar la vida, la libertad y la propiedad de los ciudadanos, existía el sentimiento de pertenecer a una nación «el amor a la patria», que era fundamento del propio estado. Pueblo y patria, sostenía Fichte, son portadores y garantía de la eternidad terrenal y, por su naturaleza de cosas eternas en la tierra, están por encima del estado. La nación cultural sería, pues, la única base para construir la nación política. El sentimiento de identidad y la voluntad de pertenecer a una nación surgiría de las propias raíces históricas y culturales que se transmiten de generación en generación por medio de la educación.

Fichte tuvo una gran influencia en toda Europa. Su teoría actuó de forma centrípeta en aquellos territorios donde la nación cultural sobrepasaba la división estatal, como Alemania o Italia, y de forma centrífuga en aquellos territorios donde el estado reunía una pluralidad de naciones culturales, como en el Imperio austro-húngaro o en España, entre otros. Fichte fue el primer nacionalista que promovió el patriotismo de las naciones sin Estado para que se convirtieran en Estados independientes.

La confrontación entre nación cultural y nación política como fundamento de los nacionalismos excluyentes fue una constante a lo largo del siglo XIX. No faltaron autores que intentaran conciliar ambas concepciones. El problema no se planteaba cuando la nación cultural y la nación política eran territorialmente semejantes, pero éstos eran casos excepcionales; la situación normal consistía en territorios donde existía una mezcla de etnias y culturas que formaban parte o sobrepasaban el ámbito territorial de la nación política. Stuart Mill y Mancini representaron dos intentos paradigmáticos de conciliación, desde los respectivos puntos de vista de primacía de la nación política y de la nación cultural.

Stuart Mill, en sus *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, definía la nacionalidad como «la reunión de hombres atraídos por simpatías comunes que no existen entre ellos y otros hombres» [Stuart Mill, 1987 (1861), pp. 114 ss.]. En otras palabras, afirmaba que el elemento subjetivo de sentirse parte de una comunidad nacional y no de otra prevalecía sobre elementos objetivos. Sin embargo, añadía Stuart Mill, tener la misma lengua, cultura o religión facilita la comunicación entre personas y favorece los vínculos y el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad. Ésta sería la situación ideal, la coincidencia entre nación política y nación cultural. Cuando esta coincidencia no se produce, no existe otra opción que la integración de las culturas menos desarrolladas en aquellas que han alcanzado una mayor modernidad y conforman una civilización superior. Desde este punto de vista, Stuart Mill se preguntaba qué sentido tenía la resistencia de los escoceses o de los vascos frente al progreso que representaba su integración en naciones superiores, como la inglesa o la francesa. Algo que también compartía Fustel de Coulanges, que consideraba secundaria la comunidad racial y lingüística frente a la comunidad de ideas, intereses, recuerdos y esperanzas.

Mancini planteaba la cuestión en el orden inverso y definía la nacionalidad como «la sociedad natural de hombres constituida en una comunidad de vida y de consciencia social por la unidad de territorio, de origen, de costumbre y de lengua» [Mancini, 1978 (1851), p. 37]. Cada pueblo tiene su propia naturaleza derivada del conjunto de elementos que la diferencian de otros pueblos. La raza, la lengua, las costumbres, la historia, las leyes y la religión conformarían en su conjunto una unión nacional, una particular intimidad de relaciones materiales y morales que fundamentan una comunidad jurídica, de imposible existencia entre individuos de naciones distintas. La identidad primigenia de la nación natural o cultural no comportaría la nación política, pero sí el derecho a constituirse como tal. El derecho de las nacionalidades se derivaría de la inviolable legitimidad del ejercicio de la libertad de cada persona o asociación de personas para decidir sobre su vida y destino, mientras se mantenga el mismo respeto para el igual ejercicio de libertad para otras personas y pueblos. En el *principio de las nacionalidades* estaría también comprendido el límite a la injusta expansión de una nación en detrimento de otras. Mancini introdujo el filtro de la voluntad política como elemento subjetivo de la conciencia nacional y que permitía el paso de la nación cultural a la nación política. El derecho de las nacionalidades no implicaría la obligatoriedad de constituirse en nación política, sino la libertad de poder hacerlo si ésta fuera la voluntad de sus miembros.

III. LA NACIÓN JURÍDICA

Es necesario insistir en que los conceptos de nación cultural y de nación política, sean o no compatibles, son ideas justificadoras de la formación, consolidación, perpetuación o expansión del estado nacional, pero no elementos causales y, por consiguiente, no resultan suficientes como conceptos para definir el fenómeno de la nación. Gellner lo indica claramente al responder a la pregunta sobre qué es la nación: «En principio hay dos candidaturas especialmente prometedoras para elaborar una teoría de la nacionalidad: voluntad y cultura. No es necesario mencionar que ambas son importantes y *relevantes*, pero parece igualmente claro que ninguna de las dos es en solitario remotamente suficiente (E. Gellner, 1988, p. 77). ¿De qué carecemos, pues, para poder elaborar una teoría de la nación?

Entre las complejas causas de índole histórico, económico, cultural o político que explican la formación de cada estado nacional y las teorías justificadoras de este proceso, está la existencia factual del estado y, por lo tanto, la realidad *jurídica* de la nación. La consideración del estado como un artificio frente a la nación cultural ha sido uno de los errores o ingenuidades de los defensores de la nación como un ente orgánico, biológico o natural. El estado es un ordenamiento jurídico que constituye, define y regula los elementos del estado como organización social: el territorio, la población y el gobierno. En este sentido, toda persona forma parte por origen de una comunidad cultural, está vinculada jurídicamente a un estado y no a otro y, además, puede sentirse identificada en muy diferente grado con su Estado o con su comunidad cultural, sea con los dos, con uno de los dos o con ninguno de los dos. La función del nacionalismo, en general, y de los nacionalismos específicos, en particular, es la creación *subjetiva* de la identidad, sea cual fuere el contenido de la misma. El nacionalismo pretende hacer de las realidades, normalmente no coincidentes, del estado-nación jurídica y de las comunidades culturales, naciones políticas fundadas en la voluntad. Porque es el nacionalismo lo que crea la nación y no inversamente.

La *nación jurídica* es el conjunto de personas que están vinculadas por ley como ciudadanos de un estado. En el contexto del desplegamiento del estado moderno, es inconcebible que una persona no forme parte de uno u otro estado, que no esté vinculada de un modo ineludible a un ordenamiento estatal. El derecho es lo que da y garantiza la ciudadanía, la pertenencia a un estado, y lo que hace que los ciudadanos estén sujetos a derechos y deberes. Ello es una realidad del mundo contemporáneo —en todos los estados hoy existentes—, sin que comporte la equivalencia entre nación jurídica, nación política y nación cultural. Tanto es así, que desde diferentes posiciones, federalistas o unitaristas, socialistas o liberales, se ha aceptado identificar la nación como la reunión de todos los ciudadanos sujetos al ordenamiento jurídico estatal, con independencia de su mayor o menor diversidad cultural, y al margen de su organización territorial unitaria o federal. Ello ha conducido a un uso generalizado e indistinto de las palabras «Estado» y «Nación» como términos sinónimos, desde la India hasta Gran Bretaña, desde Australia hasta el Canadá. Es así como la organización de las «Naciones Unidas» se refiere a sus estados miembros. Esta confusión tiene consecuencias de gran importancia en el momento de definir, por ejemplo, el sujeto a quien se reconoce el derecho de autodeterminación.

Al mismo tiempo, el derecho se mantiene como artificio si no se consigue hacer de la nación jurídica una realidad cultural con una voluntad política común. Todos los estados nacionales, desde aquellos que se han desarrollado gracias a un proceso histórico interno de formación y consolidación hasta aquellos que han sido impuestos y delimitados externamente por el colonialismo, han pretendido como objetivo prioritario, la cohesión cultural. Este objetivo viene dado por las propias características y necesidades de la civilización industrial y de su desarrollo. La división social del trabajo y la movilidad social exigen, como afirma Gellner, una atmósfera cultural común en la cual los miembros de la colectividad puedan moverse, vivir y producir libremente sin más limitaciones que las derivadas de su posición relativa con el mercado. La moneda única facilita las transacciones mercantiles, la circulación de personas y bienes, pero una cultura compartida dentro de un territorio determinado, multiplica las posibilidades de fortalecer una economía nacional.

Los niveles de cohesión cultural varían según el grado de desarrollo, el asentamiento del mercado nacional, la ubicación en el centro o en la periferia del mercado mundial, etc. Aunque todos los gobiernos estatales, sin excepción, adoptan políticas de extensión y homogeneización cultural y programas de alfabetización y educación, y tienden asimismo a crear una cultura nacional en el sentido de una cultura común a todos sus miembros y, a su vez, diferenciada de la de los miembros de otras comunidades estatales. En este sentido, la lengua pasa a ser un instrumento esencial de comunicación y cohesión cultural y de vinculación o pertenencia a una comunidad estatal.

La estabilización de un estado-nación a largo plazo no es concebible si no se consigue un determinado nivel de cohesión como comunidad cultural. No es imprescindible una homogeneidad cultural absoluta, pero sí una cultura común, por más que ésta pueda ser compatible con una pluralidad de culturas dentro del mismo estado. La mayoría de los estados tienen una composición social pluricultural y necesitan, en consecuencia, promocionar una política educativa y cultural común, en el marco de la cual es inevitable la afirmación de una lengua vehicular común, salvo raras excepciones. De esta forma, la lengua oficial del estado es de conocimiento obligado para todos los ciudadanos, o bien la lengua dominante (aunque no sea oficial ni de conocimiento obligatorio), les resulta imprescindible si quieren progresar dentro de la división social del trabajo.

En muchos países del Tercer Mundo se ha mantenido la oficialidad de la lengua colonial después de la independencia, con la finalidad de asegurar la única «identidad» común de territorios divididos en diversas etnias y culturas, artificialmente unificados por divisiones administrativistas establecidas en el período colonial. Son corrientes los casos en que esta lengua impuesta desde fuera, acaba siendo el vehículo de creación de una cultura dominante de raíces coloniales, como base de la «nueva» nación cultural. Esto produce contrasentidos, como que los descendientes de los viejos colonizadores proclamen la independencia nacional con la misma lengua y costumbres de la metrópoli y sobre las cenizas del genocidio de la colonización. Los efectos de esta historia sin corazón los pagan las comunidades indígenas que han sobrevivido, cuando piden resistencialmente un espacio residual de subsistencia cultural y política en sus propios territorios y en los de sus antepasados. Todo ello ha ocurrido y ocurre en América, donde las viejas lenguas colo-

nizadoras se han convertido en lenguas «nacionales». También se ha producido un proceso similar en muchos de los estados que han accedido a la independencia en África o Asia, aunque en estos casos hay que subrayar la fortaleza resistencial de religiones y culturas milenarias, como el hinduismo, el budismo o el islamismo.

IV. EL NACIONALISMO Y LA RELACIÓN ENTRE LAS TRES ACEPCIONES DEL CONCEPTO NACIÓN

La obligatoriedad de pertenecer por nacimiento a una nación jurídica o estado-nación y la inevitabilidad de quedar vinculado a la comunidad cultural que todo estado es, o pretende ser, necesitan complementarse con un tercer factor que constituye el objetivo último de todo poder estatal: la voluntad subjetiva de sentirse miembro de un estado nacional. La identificación de la persona con la colectividad estatal, el sentimiento de pertenencia que hace que las personas sientan como propios los éxitos o fracasos de la comunidad en la que se integran, es fundamental para que pueda afirmarse que el estado también es una comunidad *nacional*. Éste es el significado que quieren dar al concepto de «nación» los estados para identificar por igual a todos y cada uno de los miembros que componen la comunidad estatal por encima de sus características culturales diferenciales, en el caso que éstas existan.

El nacionalismo estatal crea la nación, pero los otros nacionalismos internos (si los hay) pueden impedir que un estado se convierta plenamente en nación. Estos nacionalismos de *oposición* (J. Breuilly, 1985) cuestionan la nación estatal desde la afirmación de la propia identidad nacional. De este modo se crea una situación excluyente entre nacionalismos que pugnan por el mismo objetivo, el estado, desde posiciones contrarias e incompatibles. Porque mientras el nacionalismo de estado no realizará plenamente el estado-nación hasta que haya vencido, asimilado o integrado a los nacionalismos de oposición por medio de la negociación, éstos persiguen justamente lo contrario. Así puede considerarse que aquellos estados —sean la India, Gran Bretaña, España, Bélgica, etc.— en los que existe más de una conciencia nacional, son nación jurídica, pero no son una nación en su significado pleno (cultural y política), puesto que les falta el elemento clave de la voluntad subjetiva compartida por todos los ciudadanos que se identifican con el estado hecho nación. El nacionalismo estatal busca una identidad única, común o superior, de todos los ciudadanos con el estado-nación. Un ciudadano de California, Escocia, Sicilia o Baviera tiene que sentirse norteamericano, británico, italiano o alemán para que pueda establecerse sin problemas la equivalencia entre Estado y nación.

El problema nacional, la cuestión de las nacionalidades, surge cuando en un Estado-nación determinado existe más de una «conciencia nacional». No se produce conflicto nacional por el mero hecho de que en un estado exista más de una cultura nacional, sino porque en tal estado sólo se admite un nacionalismo, el que se corresponde con el estado nacional. Los nacionalismos son incompatibles y excluyentes entre ellos. La resolución del conflicto nacional en España no es inimaginable por la vía democrática del pacto confederal, federal o autonómico dentro del proceso de la unión europea; pero tampoco lo es por la vía de la separación si los nacionalismos de oposición no encuentran una solución a sus objetivos. Y,

también, la desproporción de fuerzas puede convertir en tan irrealizables sus deseos de autodeterminación como permanentes sus reinvidicaciones. Porque los nacionalismos de oposición, desde los más extremistas a los más moderados, se distinguen, incluso radicalmente, en sus estrategias y métodos, pero ni los unos ni los otros renuncian al derecho consustancial a la nación indiscutida: la autodeterminación.

El origen del nacionalismo sin estado no se encuentra únicamente en el hecho *unilateral* de que una nacionalidad tome conciencia política de sí misma, y de que quiera decidir libremente y con independencia su destino político. Los nacionalismos de oposición han nacido históricamente, también como imágenes especulares de un estado-nación constituido, sea para separarse, sea para alcanzar una reforma del estado preexistente, consiguiendo un determinado nivel de reconocimiento como nación jurídica, sea para constituir mediante la unificación un estado nuevo (J. Breuilly, 1985). ¿Habría escrito Fichte los *Discursos a la nación alemana* en 1808 de no haberse producido la invasión napoleónica? La nación alemana es la «creación» de un nacionalismo (de oposición) a partir del hecho objetivo de la existencia de una realidad histórica y cultural diferenciada, destinada a crear una conciencia moral que permitiera no sólo oponerse al invasor, sino garantizar la independencia mediante la unificación y constitución del propio estado nacional.

El nacionalismo, pues, convierte al estado en nación en la medida que consigue crear una conciencia nacional. Al mismo tiempo, el nacionalismo es la «ideología» que sostiene el proyecto político de una nación para constituirse en estado. Ni del hecho jurídico de una comunidad estatal ni del hecho sociológico de una comunidad cultural definida por rasgos convencionales como la religión o la lengua se deriva inevitablemente la existencia de la nación política. Para ello es necesario el elemento subjetivo de la conciencia nacional. Paralelamente, la semilla del nacionalismo no fructifica si no existen unas circunstancias objetivas diferenciales —el estado, la comunidad cultural— que fundamenten la razón de ser de la nación política.

Establecidas estas premisas y constatada la relación de correspondencia entre las tres acepciones explicadas del concepto nación, podemos elaborar el siguiente cuadro, para comprender el grado de cohesión y estabilidad de los estados en función del fenómeno del nacionalismo y de los conflictos nacionales:

FIGURA N.º 1

Relaciones entre NJ (nación jurídica), NC (nación cultural) y NP (nación política) y tipologías resultantes

	NJ igual NP	*NJ no igual NP*
NJ igual NC	↑ Estado nacional *Cohesionado (1)* ←	Área nacionalitaria *Más de un Estado (2)*
NJ no igual NC	Estado plurinacional *Más o menos conflictividad (3)* → ←	Estado plurinacional → *Inestable (4)*

Este sencillo cuadro puede servirnos para extraer cuatro tipologías que, al mismo tiempo, admiten una pluralidad de variantes. Cuando el estado o nación jurídica se corresponde con la nación cultural y la nación política (1), nos encontramos ante un estado nacional cohesionado y estable donde los ciudadanos se sienten miembros de la comunidad estatal, lo que es favorecido por la coincidencia entre comunidad cultural y nación jurídica. Noruega, Dinamarca, o Portugal son ejemplos de este modelo.

Cuando la nación jurídica coincide con la comunidad de cultura, pero el ámbito territorial de esta última es mayor que el del estado (2), pueden producirse fenómenos de pannacionalismo, de tal manera que la nación jurídica y la nación política no coincidan, o mantengan una correspondencia inestable. El pangermanismo, el panarabismo o el islamismo son ejemplos de ello, así como la división de una nación en dos Estados por razones de geopolítica internacional, como sucedió en Alemania o Vietnam, o como todavía ocurre en Corea.

El tercer modelo (3) es el más complejo y el que se manifiesta en un mayor número de casos. Sucede cuando la nación jurídica abarca una sociedad pluricultural y, sin embargo, existe un grado suficiente de cohesión política y, por tanto, de correspondencia entre nación jurídica y nación política. A pesar del multiculturalismo, la identidad política con el estado viene también facilitada por la existencia de una cierta cultura común, o bien por la fuerza integradora, o en su caso asimiladora, de la cultura dominante. Los estados plurinacionales o pluriculturales cuya integridad territorial parece asegurada o estabilizada, aunque puedan producirse en su seno conflictos étnicos o nacionales, forman parte de este modelo. Suiza, EEUU, Canadá, España, Bélgica, Italia, Gran Bretaña, con diversos conflictos regionales, étnicos o nacionales de mayor o menor importancia, tienen una gran fuerza homogeneizadora y un marco democrático que por el momento atempera y canaliza tales conflictos, de acuerdo, lógicamente, con la composición de fuerzas en cada caso.

Finalmente, existen aquellos estados plurinacionales, o con una pluralidad de etnias y culturas, en los que la nación jurídica no coincide con la nación cultural, ni con la nación política (4). Al estado-nación jurídica le falta la cohesión cultural y la legitimación política. En muchos estados del «Tercer Mundo» con estructuras políticas no democráticas tal situación se resuelve por la vía del autoritarismo y la represión, lo que conduce a sangrientos conflictos interétnicos, cuya información sólo llega a la opinión pública mundial en casos extremos. La coacción, la persecución y la expulsión de las poblaciones que forman parte de una etnia distinta a la dominante son el resultado de la imposición de procesos de homogeneización estatal-nacional.

En general, puede afirmarse que estos conflictos se resuelven a favor del estado y de quienes ocupan el poder estatal, si no se produce la injerencia interesada de otros estados para apoyar a los movimientos nacionalistas. Cuando el conflicto nacional rebasa las fronteras interiores de un estado e implica los intereses de otros, el movimiento nacionalista en lucha contra el poder estatal tiene más probabilidades de conseguir alguno o todos sus objetivos; contrariamente, no tiene casi ninguna posibilidad de triunfar sin esta ayuda exterior. Asimismo, la crisis o derrumbamiento de un sistema político puede tener un efecto de activación de los movimientos nacionalistas y crear unas condiciones más favorables para sus obje-

tivos. La división de Checoslovaquia y la desintegración de Yugoslavia y de la Unión Soviética han sido pruebas palpables de la debilidad de las fronteras territoriales, si se producen circunstancias de orden interior e internacional que socavan la integridad territorial y provocan un proceso centrífugo irreversible.

Esta clasificación no es cerrada ni estática y, por lo tanto, está sujeta a posibles cambios, pero debe tenerse en cuenta que en todos los casos se pretende la equiparación entre nación jurídica y nación política, y que esta equivalencia es más factible si existe un cierto grado de cohesión cultural. Los conceptos establecidos por Albert O. Hirschman (1970) de *salida, voz* y *lealtad*, son fácilmente aplicables para explicar los conflictos nacionales y, en este caso, para comprender los procesos nacionalistas dentro de cada modelo y los pasos de uno a otro. Así todos los nacionalismos de estado promueven el modelo (1) o bien la aproximación a este modelo *ideal.* Por el contrario los nacionalismos de oposición se mueven entre los modelos (3) y (4) o, incluso, pueden conseguir la secesión, saliendo del modelo (4) y entrando en el modelo (1) como estados mononacionales. Estos nacionalismos de oposición mantienen con el estado una relación de conflicto, que puede mantenerse dentro de los límites del uso de la *voz*, mientras haya canales y posibilidades de negociación. Cuando más abierta sea la posibilidad de pacto, más alejada quedará la opción de la *salida.* Pero cuando el enfrentamiento tenga pocas o ninguna posibilidad de solución interna, mediante la reforma de la organización territorial del estado hacia formas más autonomistas, o bien federalistas, la *salida*, es decir, las opciones independentistas, irán en aumento. El estado nacional o plurinacional según los modelos (1) y (3) busca la *lealtad* de todos los ciudadanos a la nación jurídica, es decir su lealtad *política*, con independencia de su identidad cultural, aunque la común pertenencia a la misma cultura facilita esta lealtad. En un estado plurinacional o bien multicultural, los poderes públicos deberán ser receptivos a las demandas procedentes de minorías nacionales o étnicas (por medio del uso de la *voz*), con el fin de ganar su *lealtad*, evitando así que crezcan el malestar y las tendencias centrifugadoras.

En este sentido, el estado plurinacional —modelo (3)— puede mantenerse como un estado que consigue un equilibrio entre la lealtad política al estado-nación jurídica y el reconocimiento a la plurinacionalidad cultural; puede evolucionar hacia el modelo (1) por medio de la progresiva desaparición de las culturas minoritarias y la generalización de la cultura dominante; o puede, también, desembocar en el modelo (4) entrando en un proceso abierto de confrontación nacionalista. En este punto, toda nación política sin estado puede pretender alcanzar su independencia mediante el ejercicio del derecho a la autodeterminación. Estaríamos ante la situación más extrema en la cual el estado plurinacional se desintegra para dar lugar al nacimiento de diversos estados nacionales, o incluso plurinacionales.

En resumen, si relacionamos los casos mencionados podemos establecer los resultados siguientes: la tipología (1) no comporta confrontación porque no existe otro nacionalismo que no sea el del estado; la tipología (2) puede comportar la existencia de un nacionalismo supraestatal e, incluso, el inicio de un proceso de unificación *nacional* con el resultado de la constitución de un estado nacional; en la tipología (3) el nacionalismo de estado se impone sobre los otros nacionalismos de oposición; la tipología (4) comporta una situación de conflicto entre el nacio-

nalismo de estado y los nacionalismos de oposición con la abierta posibilidad de disolución del estado-nación jurídica.

V. LAS FASES DEL NACIONALISMO

De lo dicho hasta aquí se podría deducir una definición, inevitablemente generalista, del nacionalismo en los siguientes términos: *el nacionalismo es una ideología que legitima la existencia y permanencia del estado como nación, y que fundamenta, al mismo tiempo, la creación de naciones que afirman su derecho a la autodeterminación; en ambos casos, el nacionalismo se vale de la historia, de la cultura y de la educación, como instrumentos de cohesión y de proyección de identidades nacionales colectivas; en ambos casos, el nacionalismo se inscribe en procesos históricos-políticos en los que asume, bajo distintas formas, la representación política de un pueblo designado por aquél.* El día que alguien (por supuesto, en sentido figurado y haciendo un uso distinto de un célebre párrafo de Rousseau sobre la propiedad y el origen de la desigualdad) decidió vallar un territorio determinado y proclamó a continuación ¡he aquí la nación! Y encontró a gentes que acataron por ley, aceptaron por imposición de la fuerza, o fueron persuadidas por un común interés, nació el estado nacional. Después vino el nacionalismo para justificar el estado, o para competir contra él desde la «creación» de otras naciones. De forma más breve, Anthony Smith (1991, p. 67) ha definido el nacionalismo como «un movimiento ideológico para lograr y mantener la autonomía, unidad e identidad en nombre de un grupo humano que según algunos de sus componentes constituye de hecho o en potencia una *nación*».

Charles Tilly ha escrito que «en los últimos quinientos años han acaecido tres hechos extraordinarios. Primero, prácticamente toda Europa se ha constituido en estados nacionales con fronteras bien definidas y relaciones mutuas. Segundo, el sistema europeo se ha difundido virtualmente al mundo entero. Tercero, otros estados, actuando concertadamente, han ejercido una creciente influencia sobre la organización y el territorio de los estados nuevos» (Tilly, 1990, p. 265). Este autor distingue un proceso inicial en la formación de los estados nacionales relativamente *interno*, basado esencialmente en la *mediación* (1400-1700) entre las ambiciones dinásticas y los intereses de las principales clases en las que se apoyaba el estado y, posteriormente, en la *nacionalización* (1700-1850) o adecuación del estado al mercado nacional y a los intereses nacionales de las clases dominantes. En este proceso general hacia el estado nacional, los casos y las velocidades fueron muy dispares, habiendo de tener en cuenta tres pautas de transformación parcialmente distintas —intensivas en coerción, intensiva en capital y de coerción capitalizada— en función del predominio relativo del capital concentrado o de la coerción concentrada en diversos puntos del continente europeo. En todo caso, y en la medida que avanzaba el proceso de formación y consolidación de los estados nacionales, mayor importancia ha adquirido el factor *externo* en la creación, expansión, división o defunción de los mismos. Tilly atribuye al factor externo de la guerra un papel decisivo en la formación y permanencia de los estados, pero cuanto más se retrocede en el tiempo dentro del último milenio, más importancia tiene el factor interno «de soberanos y potenciales soberanos luchando por someter

a las poblaciones de territorios que dominan nominalmente, enfrentados a rivales armados dentro de estos territorios, conquistando tierras y pueblos contiguos y levantando sus propios monopolios de fuerza» (Tilly, 1990, p. 266).

En efecto, si nos atenemos a la relación entre capital y coacción, la formación y consolidación de los estados nacionales sólo puede comprenderse analizando los procesos de coacción interna y guerra externa, desde la identificación entre estado y monopolio exclusivo de la fuerza y, al mismo tiempo, estableciendo la conciliación de intereses del poder político estatal con el capital dentro del proceso de formación y desarrollo de las sociedades industriales.

En este proceso la *guerra* ha pesado con fuerza en la formación de los estados nacionales en toda su historia: «El estado nacional triunfó en el mundo en general porque había triunfado antes en Europa y triunfó en Europa porque sus estados más poderosos —Francia y España antes que todos los demás— adoptaron una forma de guerra que acabó por aplastar a sus vecinos y cuya apoyatura generó, como productos secundarios, centralización, diferenciación y autonomía del aparato de estado» (Tilly, 1992, p. 268). Este factor *externo* de la guerra influiría de forma creciente en los siglos siguientes, incluso anteponiéndose a los factores *internos* antes mencionados, en la constitución de nuevos estados nacionales a partir de los condicionantes establecidos por las grandes potencias en cada momento, fijando los límites de toda lucha nacional por el poder mediante la imposición de acuerdos de paz internacionales, la difusión de modelos estandarizados de ejércitos, burocracias y otros elementos del aparato del estado, o bien la creación de organizaciones internacionales encargadas de salvaguardar el orden establecido.

Dentro de estas coordenadas podrían enumerarse cinco fases constitutivas del sistema de estados nacionales, que en parte se solapan en el tiempo: 1) los tempranos estados-nación europeos occidentales, como modelos originales del Estado moderno (Gran Bretaña, Francia, España); 2) la independencia de EEUU y el nacimiento de sucesivos estados nacionales, fruto de la secesión de las colonias americanas con sus respectivas metrópolis europeas; 3) los nacionalismos europeos *tardíos* que dan lugar a nuevos estados nacionales mediante la unificación (Alemania e Italia), la secesión (Noruega), o bien como resultado de la Primera Guerra Mundial y la disolución del imperio Austro-Húngaro; en esta fase habría que incluir también el nacionalismo expansionista de Japón y los nuevos nacionalismos europeos occidentales de las llamadas «naciones sin estado» (desde Irlanda, que conseguirá finalmente la independencia en 1937 con el litigio pendiente de Irlanda del Norte, hasta los casos de Catalunya, Euzkadi, Escocia y otros); 4) la extensión del nacionalismo a los demás continentes en el período entreguerras y su eclosión posterior a la Segunda Guerra Mundial con la generalización del modelo de estado-nación, tanto en el área de influencia norteamericana como soviética; 5) la caída del imperio soviético y el nacimiento de nuevos estados nacionales que culminan o cierran hasta hoy la generalización del modelo de estado nacional.

Ahora bien, una comprensión más amplia del estado nacional, como estado representativo, implica descubrir las bases legitimadoras del mismo. En este sentido, Liah Greenfeld (1992) ha diferenciado aquellos casos en los que la legitimidad del poder del estado reside en la nación liberal (nacionalismo cívico), de los que afirman una nación cultural preexistente como fundamento legítimo del poder

estatal (nacionalismo étnico). De este modo, distingue las singularidades de cinco vías «nacionalistas» hacia la modernidad: Francia y su cara occidental (Reino Unido y EEUU), formarían parte del primer nacionalismo, mientras que la cara oriental (Alemania y Rusia) representarían el segundo. Hasta los últimos años setenta las corrientes liberales (y también las socialistas) consideraron, en su gran mayoría, al nacionalismo étnico como propio de opciones totalitarias, o bien de movimientos nacionales residuales ante la fuerza integradora o asimiladora de la nación cívica (liberal o socialista). Esta visión maniquea olvidaba el proceso de formación de la nación jurídica (que se corresponde con el análisis histórico de Tilly), y descuidaba el carácter *culturalmente* homogeneizador del Estado nacional dentro de la llamada nación cívica. Marshall (1949) y Rokkan (1975) son un buen ejemplo de ello sin necesidad de llegar al extremismo de Kedourie (1966). En ambos casos, se hace una interpretación lineal y optimista del Estado moderno en su evolución progresiva hacia el bienestar general. Las fracturas o tensiones que se producen en su seno son crecientemente superadas por el ascenso generalizado hacia la ciudadanía plena. Así, Marshall establece tres fases que se corresponden con el Estado liberal (ciudadanía civil), el Estado democrático y liberal (ciudadanía política), y el Estado democrático y social (ciudadanía social). Rokkan se inspira en la clasificación de Marshall cuando distingue las cuatro fases de penetración, estandarización, participación y redistribución. Los conflictos nacionales especialmente los fundados en la identidad étnica, pierden su sentido por la capacidad integradora del estado nacional.

Este optimismo en lo que se refiere a las sociedades industriales avanzadas tenía el contrapunto o desplazamiento del fenómeno nacionalista a las sociedades del mundo subdesarrollado, cuya creación del estado había sido externa e impuesta por el colonialismo. La mayoría de estados que habían accedido a la independencia a lo largo de este siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, se enfrentaban al problema del desarrollo desigual y a un inevitable *nacionalismo de estado* como medio de cohesión interna y protección externa frente al imperialismo (Tom Nairn, 1977). Era un nacionalismo inspirado a imagen y semejanza del *viejo* nacionalismo del norte, sin otro fundamento que el poder del estado y la instrumentalización u opresión de las poblaciones respectivas. La facilidad con que estos nacionalismos *periféricos* han desembocado en sistemas autoritarios se complementa con la sumisión que mantuvieron durante años, bien alineándose con los intereses del área de influencia occidental bajo el predominio norteamericano, bien con los intereses, a menudo contrapuestos, de las dos grandes potencias del bloque socialista, la URSS y China. La burocracia, el militarismo y la corrupción fueron y son lugares comunes de este falso nacionalismo que sólo defiende y divide a las minorías que controlan el aparato estatal. Aplicar a este nacionalismo de estado la doble tradición del nacionalismo cívico o étnico, es completamente inadecuado, porque no tiene más fundamento que la artificialidad de una nación jurídica, diseñada por las viejas metrópolis, y que continúa prisionera de las minorías gobernantes en connivencia con el capital exterior y proclives al uso de la fuerza.

Así pues, tanto el optimismo sobre la capacidad de integración *nacional* de las sociedades industriales avanzadas, como la intención de copiar el modelo de los estados nacionales en las sociedades subdesarrolladas, toparon con la evidencia latente, o manifestada abiertamente por medio de conflictos nacionales, de las

sociedades multiculturales. La inmensa mayoría de estados son pluriculturales y, por lo tanto, la posibilidad de reivindicar la *diferencia* de las culturas minoritarias frente a la cultura dominante permanecía, con independencia del grado de reconocimiento y de igualdad de derechos de los ciudadanos.

En 1979 Karl L. Deutsch ya cuestionó la polémica sobre la durabilidad de la era nacionalista, entre los que habían sostenido, antes de la Primera Guerra Mundial y en el período entreguerras, que el nacionalismo y la guerra predominarían eternamente en los asuntos de la humanidad, y los que vaticinaban, desde el auge y transformaciones del Estado de bienestar, un mundo concertado fundado en la *internacionalidad.* Estas predicciones, basadas más en el pesimismo o bien en el deseo, habían quedado superadas por el cambio sustancial que se había producido en la segunda mitad de este siglo: la generalización mundial del modelo de estado nacional había creado un *sistema* de estados nacionales, que permitía una mayor regulación y equilibrio de la política mundial hasta entonces desconocida. Esta transformación de la política mundial tenía el efecto de multiplicar los *conflictos locales* entre estados o dentro de los estados nacionales, y todos ellos quedaban mediatizados por la división del mundo y áreas de influencia bajo el predominio esencial de EEUU y la URSS. Lo que sucedió en este último tercio del siglo XX le da la razón a Deutsch al decir «es necesaria la abolición de la guerra durante los próximos treinta años, por lo menos la guerra a gran escala, total; de otro modo, la humanidad será destruida. Pero el nacionalismo no podrá ser abolido en dos o tres generaciones más, y probablemente ni siquiera durante un siglo; en este lapso podrá intensificarse todavía en muchos países y entre diversos grupos étnicos y raciales» (*Tides among nations*, p. 10).

En efecto, la división del mundo en estados nacionales no sólo no ha superado la época nacionalista ni ha resuelto los conflictos nacionales, sino que estos perviven, resurgen o aparecen como nacionalismos de *oposición* (John Breuilly, 1985). Las causas originales de estos nacionalismos son tan diversas que no pueden comprenderse en la generalización. Es necesario estudiar cada caso en su singularidad histórica para comprender como pueden tomar fuerza movimientos nacionalistas, que surgen en circunstancias radicalmente opuestas, como en sociedades desarrolladas dentro de un estado nacional que reivindican su reconocimiento político, o en sociedades subdesarrolladas que recurren al nacionalismo como medio de autodefensa frente a la expoliación externa. En cualquier caso, el nacionalismo es una ideología que permite construir una identidad nacional como fundamento y legitimación del poder político, en aquellas sociedades donde la comunidad de cultura facilita una cierta identidad y cohesión de grupo, que puede transformarse en movimiento nacionalista, cuando las elites de esta comunidad movilizan a sus miembros con objetivos políticos, que se corresponden bien con el interés general de la comunidad cultural, bien con el interés específico de sus minorías dirigentes.

La cuestión que se plantea con una relevancia que no había tenido hasta nuestros días, es la siguiente: en un sistema de estados nacionales más o menos definido y acabado, donde no se contempla, en principio, la constitución de nuevos estados-nación, ¿cuál es el futuro de los movimientos nacionalistas? La desintegración de la URSS y sus efectos sobre el bloque socialista (especialmente el caso yugoslavo) se parece más a la desaparición del último imperio europeo que el anuncio de nada nuevo. En consecuencia, hay que ver la constitución o restaura-

ción reciente de nuevos estados en el centro y este europeo, más como heredera del pasado y de la doctrina Wilson (1918), que como proyección de modelos sobre los cuales inspirarse los movimientos nacionalistas de otras partes del planeta. Aunque mientras se viva en la era del nacionalismo es lógico que los movimientos nacionalistas compitan en el sistema de estados para conseguir su *propio* territorio estatal. Pero también es verdad que la constitución de un estado *soberano* está iniciando su salida de la historia. Y, si es así, ¿puede el federalismo ser la vía de resolución de los conflictos nacionales? La respuesta a la pregunta exige primeramente ver qué ha sido el federalismo y qué función ha realizado en los últimos doscientos años.

VI. LA SUMISIÓN FEDERALISTA AL NACIONALISMO DE ESTADO

En sus orígenes el federalismo europeo tenía dos fundamentos teóricos radicalmente distintos: *a*) las teorías federalistas influidas por la poliarquía medieval que defendían un equilibrio territorial de los poderes frente a la soberanía absoluta del estado (de Althusius, 1614, a Montesquieu, 1748); y *b*) las teorías federalistas fundadas en la soberanía del individuo frente a la soberanía del estado-nación, partidarias de la división territorial del poder y de la subordinación de la autoridad central a las partes federadas (Pi y Margall, 1854; Proudhon, 1856). Las primeras chocaban frontalmente con la construcción y consolidación de los estados nacionales, que evolucionaron desde la monarquía absoluta a la nación soberana; las segundas eran una crítica anticipada del estado-nación y de la sumisión del individuo al dictado de sus representantes en el parlamento o en el gobierno. Unas y otras coincidían en la crítica del estado absoluto y en la necesidad de *dividir* y *compartir* la soberanía, pero el sentido de la propuesta era históricamente opuesto: mientras las primeras eran herederas de la tradición corporativa frente al individualismo liberal, las segundas llevaban los derechos políticos del individuo hasta sus últimas consecuencias.

Los vientos nacionalistas de los siglos XIX y XX han superado fácilmente estas concepciones originarias y han integrado las ideas federales dentro del modelo dominante del estado nacional. El mismo Pi y Margall evolucionó del federalismo idealista de *La reacción* y *la revolución* (1854) hacia el federalismo positivista, inspirado en los modelos federales de EEUU y Suiza, en *Las nacionalidades* (1878). Todos los estados nacionales y todas las naciones con voluntad de ser estado han encontrado en el nacionalismo la ideología legitimadora de la *nación* como depositaria de la soberanía y como sujeto de autodeterminación. El federalismo ha quedado relegado a un doble destino: el olvido como ideología alternativa al nacionalismo y su subordinación al proyecto nacionalista como vehículo de construcción del estado nacional.

Es conveniente distinguir, sin embargo, entre las *viejas* monarquías europeas y las *nuevas* repúblicas del Nuevo Mundo. En Europa el peso histórico de las monarquías nacionales (España, Francia, Inglaterra) marcó la construcción de los estados nacional-liberales, hecha la salvedad de la Confederación Helvética (1815) y la posterior constitución federal de 1848. La tradición histórica de homogeneización religiosa, cultural-lingüística y, al mismo tiempo, de centralización política fue

dominante en el continente europeo y se impuso en los tardíos procesos de formación de los estados nacionales de Alemania e Italia en la segunda mitad del siglo XIX y en la resolución política de la caída del Imperio Austro-Húngaro, como resultado de la Primera Guerra Mundial (1918).

La crítica radical de Proudhon «el francés es un ser convencional, no existe» y a la «fusión nacional» en Alemania e Italia tuvo también sus correspondientes interlocutores en las teorías liberal-federalistas de Konstantin Frantz (1817-1891) y de Carlo Cattaneo (1801-1869). Uno y otro denunciaron el carácter autoritario y centralista del estado nacional-unitario y vieron en el federalismo la posibilidad de organizar el régimen liberal-democrático más allá de las fronteras del estado-nación y, a su vez, el instrumento necesario de descentralización y democratización del poder estatal. Sus aportaciones teóricas se anticiparon a la Europa presente, necesitada de la solución federalista como medio y proceso de unión política.

El federalismo, sin embargo, fue inevitable e imprescindible en aquellos territorios estatales del Nuevo Mundo —EEUU (1776), Canadá (1864), Brasil (1891)—, o bien en colonias pluriculturales que accedieron a la independencia política —India (1947), Nigeria (1960)—, donde la implantación del estado nacional no tenía más fundamento histórico que el proceso de colonización. La unión sólo era posible con el reconocimiento de las partes federadas y el federalismo constituía la terapéutica adecuada para construir y salvaguardar la unidad de la nación. En este sentido, la Constitución federal americana de 1787 y los escritos políticos de Hamilton, Madison y Jay, reunidos en *The Federalist* (1789) —que bien podrían haberse titulado «The Nationalist», dados los objetivos planteados y los resultados obtenidos—, han tenido una gran influencia como teorización empírica y positiva del federalismo. Las características centrales de este federalismo nacional y unitario son dos: *a*) la subordinación de las partes federadas al proyecto político común *liberal-democrático*; *b*) La construcción de la nación *liberal-federal* frente a la confederación de estados. El paso de la Confederación a la Federación implicaba, según Hamilton, la creación de un auténtico poder común legitimado directamente por los ciudadanos, que elegían dualmente sus representantes tanto en las instituciones de la Federación como en las de los estados federados.

En el marco de estos criterios histórico-teóricos sobre la evolución del federalismo, se pueden establecer las siguientes tendencias o requisitos del estado nacional, igualmente asumidas por el modelo federal:

1. La concepción de la nación como una *unidad cultural* esencialmente homogénea o monocultural.
2. La concepción de la nación como una *entidad soberana* donde residen y emanan todos los poderes del estado.
3. La concepción tendencialmente *simétrica* de la organización y distribución territorial del poder del estado.

En todos los sistemas federales se han cumplido o intentado cumplir estos requisitos como realización plena de la nación. Igualmente, la tradición nacionalista ha impregnado tanto a los estados capitalistas como a los estados socialistas. La

construcción de la nación norteamericana sigue un proceso de colonización, confederación y federación. Tres fases históricas y territoriales que se complementan y, a su vez, conducen a un objetivo común: la unidad nacional. Este proceso hacia la soberanía nacional, la organización simétrica del estado y la proyección de una cultura dominante como cultura común, fue largo y no exento de tensiones políticas centro-periferia y de conocidas polémicas entre los partidarios de la soberanía de los Estados (Calhoun) y los defensores de la nueva soberanía nacional (Jackson). La guerra civil entre el Norte y el Sur significó el punto definitivo de inflexión hacia la unidad económica, social y política de todo el territorio de la Unión y el paso sin retorno hacia la homogeneización nacional. Tres instituciones en el sistema político norteamericano han sido esenciales en el proceso de construcción de una identidad nacional: el Presidente, el Senado y la Corte Suprema. Han constituido la trilogía político-jurídica que ha impulsado el capitalismo nacional; han sido las instancias generales que han representado los grandes círculos financieros, comerciales e industriales y se han erigido en portavoces ideológicos que han proyectado la superioridad de los intereses nacionales frente a los estatales-regionales. La institución del Senado merece un comentario aparte porque se acostumbra a concebir la segunda cámara como el referente institucional de la Federación y de la representación federal de los Estados miembros. La realidad es muy otra. El Senado ha sido y es una cámara esencialmente *nacional* frente a los intereses y pasiones localistas de la Cámara de Representantes. Desde su constitución estuvo concebido —en su composición paritaria, en la durabilidad de sus miembros, y en sus funciones específicas— como una cámara de *contrapeso* de la cámara baja, pero más en un sentido nacional, aunque también conservador.

Asimismo, el mito de la nación socialista superadora de las contradicciones nacionales ha resultado ser pura y simplemente un nuevo-viejo nacionalismo de estado. El nacionalismo ha sido una ideología subordinada e instrumental del proyecto socialista en su lucha por la conquista del poder del estado; y el socialismo ha sido, a su vez, la ideología instrumentalizada por el nacionalismo de estado en los denominados sistemas socialistas una vez conquistado el poder. La «patria socialista» se ha transfigurado en una exaltación nacionalista-patriótica en la extinguida URSS, en China, en Corea del Norte, en Cuba, etc. La nación socialista ha sido la lógica sucesora de la nación liberal que sucedió al soberano absoluto. El estado continúa definiendo la nación con la diferencia de que la clase obrera ha sido presentada como la «nueva» clase nacional frente a la burguesía. Ha cambiado el sujeto de soberanía pero ésta mantiene su equivalencia con el estado-nación. En este sentido, los estados socialistas han copiado literalmente el modelo de estado nacional heredado de la tradición liberal. Peor todavía, han acentuado el nacionalismo estatalista por tres razones fundamentalmente:

a) La superioridad de la identidad socialista frente a las identidades cultural-nacionales.

b) La organización política del estado bajo los principios del centralismo democrático.

c) La existencia y pervivencia del partido comunista como partido dirigente y rector del proceso de transformación socialista y de construcción de la sociedad comunista.

Relacionando las tres se puede afirmar que se ha producido una situación como la siguiente: el partido-vanguardia de la revolución socialista se transformaba en un partido nacionalista, guardián de la integridad territorial del estado y defensor de la indisoluble unidad de la «nación socialista» patria común e indivisible de los trabajadores. En este sentido, el federalismo en los estados socialistas (las extintas URSS, Yugoslavia o Checoslovaquia) padeció las mismas contradicciones que los estados federales del área capitalista, pero añadiendo las tres razones mencionadas, de tal modo que se sobreponía la unidad indivisible de la nación socialista a las características propias del estado-nación. Al derrumbarse estos regímenes políticos, las identidades etno-culturales actuaron de espoleta que disparó la división y conversión de los viejos partidos comunistas en distintos partidos «neonacionalistas», los cuales en su acción política, compitiendo con otras fuerzas procedentes de la oposición o surgidas en la transición política, y con la indisimulada complicidad de occidente, han provocado un proceso irreversible de desintegración del estado en plena vorágine nacionalista.

VII. CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS ENTRE NACIONALISMO Y FEDERALISMO

Todas las fechas son arbitrarias para delimitar una época, pero 1989 quedará como un año simbólico que cierra un breve y sangriento siglo XX, iniciado con la Primera Guerra Mundial. Las transformaciones de todo tipo que se han vivido en este período han sido tan extraordinarias para el cambio en las formas de vida de parte de la humanidad como la capacidad de destrucción demostrada. El nacionalismo en su evolución siempre contradictoria, ha sido motor de este progreso y también un arma de destrucción masiva. Son las dos caras de una ideología contemporánea sin la cual es imposible comprender la formación del sistema de estados nacionales, sus conflictos internos y sus confrontaciones externas a escala mundial. Los hechos acaecidos antes y después de la caída del muro de Berlín son los últimos coletazos de una época, pero dejan una profunda huella en un mundo que ha pasado de la bipolaridad a la incertidumbre.

En los años noventa y en plena era de la información son dos los puntos centrales sobre los cuales está girando el actual debate sobre el nacionalismo y el federalismo: el multiculturalismo y el doble fenómeno de la globalización-regionalización. En los dos casos hay, en cierta medida, una *desviación* del análisis sobre el nacionalismo, dejando en un segundo plano el problema del poder político estatal y dando prioridad a la cuestión de la *identidad.* Esto es lógico hasta cierto punto porque se intenta dar una respuesta válida a ambas cuestiones dentro del sistema de estados nacionales. Otra cosa sería dar un salto en el vacío, porque en el mundo de los hechos vivimos todavía bajo el modelo del estado-nación y en la era del nacionalismo, aunque en el mundo de las ideas se discute ya sobre la decadencia y crisis de este modelo de organización política de la sociedad.

En esta época de transición en la que los estados nacionales continúan siendo actores esenciales de la política internacional, aunque debilitados por los flujos *transnacionales*, especialmente de la economía y la comunicación, está cambiando el concepto de integración en las sociedades multiculturales. El estado asimilacio-

nista, que impulsaba una homogeneidad general fundada en la cultura, lengua y costumbres dominantes, es cuestionado por el *reconocimiento* de la multiculturalidad. Charles Taylor (1992) es quien lo ha planteado con mayor precisión al afirmar el reconocimiento de la *diferencia* sobre la base de la *dignidad* universal. Rousseau y Kant fueron los que sentaron las bases de la libertad, la dignidad y la igualdad de autodeterminación entre los individuos que forman parte del pleno desarrollo de la ciudadanía. Pero la universalidad de la dignidad, que conlleva la libertad, la reciprocidad y la unidad de propósito común, implica, a su vez, el derecho a la diferencia, el reconocimiento de la diversidad cultural y el fomento de la interculturalidad. El individuo no es una abstracción que trasciende la comunidad de cultura de la que forma parte.

El problema que se deriva de este reconocimiento de la multiculturalidad es si comporta, también, la existencia de unos *derechos colectivos.* O dicho con mayor precisión, si se puede hablar de un *sujeto* comunitario que tiene unos derechos que se derivan de su identidad colectiva. Porque todos los individuos en la medida que libremente se reúnen, asocian o, simplemente, manifiestan públicamente una voluntad colectiva están ejerciendo derechos colectivos y públicos, pero lo están haciendo a partir de una premisa fundamental: su previa libertad y acción pública como sujetos individuales de derechos. En este sentido, el primer y más importante derecho en una sociedad democrática es el derecho a la libertad igual para todos de elección y acción, lo cual presupone una protección legal global para todos los individuos, puesto que un orden legal es legítimo en la medida que salvaguarda igualitariamente la autonomía de todos los ciudadanos (J. Habermas, 1994).

Por otra parte, el mismo Habermas no concibe la identidad del individuo sin vincularla a identidades colectivas y a un entorno social y cultural concreto, lo que conlleva la coexistencia dentro de sociedades multiculturales de plurales formas de vida con iguales derechos, y la seguridad de que cada ciudadano tiene la oportunidad de poder crecer y vivir dentro de un mundo con una herencia cultural determinada. La consecuencia de todo ello es que «la elaboración democrática de un sistema de derechos ha de ser incorporada no solamente a los objetivos políticos generales, sino también a los objetivos colectivos que se articulan en las luchas por el reconocimiento» (J. Habermas, 1994, p. 124). De este modo, se podría establecer una primera conclusión: que de determinadas realidades colectivas, fundadas en la identidad y la diferencia, se deduce el principio democrático del reconocimiento de unos derechos colectivos que el ordenamiento constitucional debe amparar.

Pero este principio generalista, que sirve para canalizar la resolución de distintas formas de discriminación colectiva por razón de la etnia, religión, sexo, lengua, etc., se escapa de la cuestión de fondo que aquí interesa más: los conflictos nacionales. Porque en este punto se plantea literalmente la legitimidad del estado, y no sólo un problema de discriminación colectiva o de reconocimiento de la diferencia. Basta un ejemplo. La orientación política de los derechos colectivos de la comunidad hispana en EEUU varía radicalmente si se pretende: *a*) la equiparación como ciudadanos libres e iguales en derechos dentro de una sociedad multicultural; *b*) el derecho colectivo específico a la diferencia por razones de identidad de cultura y lengua; *c*) el reconocimiento del derecho al autogobierno e, incluso, a la constitución de un estado propio.

Las dos primeras orientaciones son asumibles e integrables dentro de los límites de un estado nacional, fundado en la democracia liberal. Pero el tercero afecta a los propios cimientos del estado. Hobsbawm lo ha escrito con claridad: «la identidad primordial que la mayoría de nosotros hemos recibido en este siglo XX es la del estado territorial, es decir, una institución que establece un principio de autoridad sobre cada uno de los habitantes de un trozo del mapa. Si esa persona es un *ciudadano*, el estado reivindica el derecho a obtener —por encima de cualquier otro tipo de exigencias individuales— su lealtad, su amor patriótico y, en tiempos de guerra, hasta su propia vida». A partir de ahí, dos peligrosas ideas contaminan el estado territorial: «la primera es que de alguna manera todos los ciudadanos de tal estado pertenecen a la misma comunidad o *nación*; la segunda es que lo que une a estos ciudadanos sería algo así como la etnicidad, lengua, cultura, raza, religión o antepasados comunes» (1993, pp. 5-6). Si las dos ideas son confluyentes el peligro se desvanece, pero si no lo son el conflicto nacional puede aparecer en cualquier instante. En este momento no estaríamos hablando de multiculturalismo sino de multinacionalismo y de conflictos nacionales.

El redescubrimiento liberal-democrático del nacionalismo ha producido dos tendencias, en apariencia contrapuestas pero en el fondo complementarias. La primera se mueve dentro de la teoría normativa e incide en lo que sería una nueva etapa de democratización del estado nacional que implica, por un lado, la *neutralidad* constitucional y, por el otro, el reconocimiento y amparo de la *diferencia* de las identidades colectivas, culturales y nacionales, una vez conseguida la *dignidad*, entendida como la igualdad de derechos y libertades de los ciudadanos (el debate entre Taylor y Habermas destaca entre las distintas aportaciones sobre la compatibilidad entre ciudadanía y reconocimiento de la diferencia). La segunda analiza más empíricamente los conflictos nacionales, parte del reconocimiento de las identidades nacionales basadas en la etnicidad, y plantea formas de resolución e integración de la plurinacionalidad dentro del Estado (A. Smith, 1991; Y. Tamir, 1993; D. Miller, 1995; o W. Kymlicka, 1995), están entre las aportaciones más sugerentes). El obstáculo principal que encuentran una y otra es la propia identidad originaria del Estado nacional y su inercia resistencial contra toda medida que acabe cuestionando su homogeneidad comunitaria y la unidad del poder político estatal.

Tanto Smith como Tamir han planteado la inevitable necesidad de buscar fórmulas conciliadoras que permitan la convivencia de sociedades plurinacionales a partir de dos premisas: 1) la identidad nacional fundada en la etnicidad ejerce actualmente una influencia más profunda y duradera que otras identidades colectivas y es probable que este tipo de identidad colectiva continúe constituyendo la lealtad fundamental de la humanidad durante mucho tiempo (A. Smith, 1991); 2) no deben confundirse la educación *cívica* con la educación *nacional*, tal como ha hecho el liberalismo (en cuanto a «nacionalismo cívico»), porque en las sociedades multiculturales esta distinción es esencial para conciliar lo que es propio de la educación común como ciudadanos libres e iguales, de lo que es específico de la educación nacional a la que tiene derecho los ciudadanos de cada etnia o identidad nacional (Y. Tamir, 1993). David Miller (1995) ha resumido con precisión las dificultades inherentes a la conciliación entre liberalismo y nacionalismo, o entre nacionalismo cívico y nacionalismo étnico, al enunciar las cuatro disyunciones siguientes: 1) el individuo elige su identidad o bien le viene dada por su pertenen-

cia a una comunidad nacional; 2) los poderes públicos (el estado) emanan de las voluntades individuales o bien de la comunidad nacional; 3) la perspectiva republicana de la política y el valor intrínseco de la vida pública se fundamentan en el individuo o en la comunidad; y 4) la neutralidad del estado, como la mano invisible del mercado multicultural, son reales o son ficciones al servicio de las culturas dominantes o de mayor fuerza relativa.

Quien ha vuelto sobre la cuestión neurálgica que se deriva, antes o después, del reconocimiento *político* de las identidades nacionales es Will Kymlicka (1996), que ha puesto en evidencia los límites del estado nacional como marco de resolución política de las reivindicaciones nacionalistas. La tesis central del autor es que sólo el federalismo (y con muchas reservas) puede canalizar su resolución y al mismo tiempo, que probablemente la solución federalista, en el caso que sea aplicada, no es ninguna garantía para la permanencia de la unidad del estado, y puede perfectamente ser un paso hacia la secesión de la *nación* federada. El punto de partida en su argumentación está en la doble distinción entre *poliétnico* y *multinacional* para explicar la diversidad étnica. El concepto ambiguo de *multiculturalismo* crea confusión entre movimientos étnicos (derivados de la inmigración) y movimientos nacionales. Los primeros pueden derivar en los segundos, pero no necesariamente. Porque los grupos de inmigrantes lo que han pretendido ha sido su plena integración como ciudadanos, incluida su asimilación a la cultura dominante hasta tiempos recientes, en los cuales se empieza a asumir que el derecho de ciudadanía no debe comportar la renuncia a la lengua, cultura y costumbres de origen. Pero otra cosa son los movimientos nacionales que tienen su origen en el *propio* territorio del estado, y cuyas demandas no terminan en el reconocimiento de la diferencia, sino en el derecho al autogobierno, incluida la autodeterminación.

Es en este punto donde Kymlicka considera la hipótesis del *federalismo asimétrico* como la forma territorial del estado que puede dar una respuesta satisfactoria a la organización de estados multinacionales. El *federalismo territorial*, característico de EEUU y cuyo modelo ha influido (en mayor o menor grado) en todos los estados federales, no sólo nació al margen del fenómeno plurinacional, sino que ha actuado en su contra. Reconocer y articular la diferencia sólo es posible por medio de la *asimetría.* Pero ¿cómo pueden compatibilizarse los principios organizativos del estado nacional, basados en la igualdad, con la asimetría de una o más de sus partes integrantes? Todo es posible mediante el derecho, pero la posibilidad jurídica no asegura la solución política. Y no es ninguna casualidad que no exista, hoy por hoy, ningún estado con este modelo. Su posibilidad debe tener en cuenta, como mínimo, tres dificultades: *a*) la resistencia del resto de las entidades federadas a aceptar un nivel inferior de autogobierno; *b*) la dificultad de concretar orgánicamente la representación de la asimetría en las instituciones federales del estado; *c*) la distorsión que puede crear para el funcionamiento de las instituciones federales el hecho de que existan dos niveles de gobierno federal, el que afecta a todos los ciudadanos y el que afecta a una parte de ellos. Y en el caso de ser superados estos obstáculos, no debe menospreciarse un doble efecto: *a*) la posibilidad de que la articulación federal mediante la asimetría tenga un efecto centrifugador por comparación; *b*) la posibilidad de que la asimetría no cierre el problema nacional planteado, sino que lo sitúe a otro nivel en el cual se acentúe más la diferencia que la unión y, por consiguiente, no quede excluida la voluntad de separación.

Es verdad, sin embargo, que el doble proceso de globalización-regionalización en la economía y la comunicación acabará exigiendo respuestas políticas adecuadas, para las cuales el «viejo» estado nacional no está preparado. De la misma forma que este modelo de estado nació y se consolidó paralelamente a la formación de las sociedades industriales y a la protección de sus respectivos mercados nacionales, es lógico pensar que no tiene ninguna lógica, y sí un gran riesgo, la globalización económica y la centrifugación política. Las estructuras políticas estatales deberán adaptarse de una u otra forma a las transformaciones de la economía y la comunicación en el mundo, porque de lo contrario la inmensa mayoría de estados nacionales pasarán de la subalternidad, en la que ya se mueven, a la sumisión absoluta ante los poderosos actores *transnacionales*. Inevitablemente, también en el dominio de la política se acabará consolidando el doble fenómeno de la globalización-regionalización. De hecho ya se está produciendo, no sólo por los procesos de cooperación o unión supraestatal, sino por las nuevas fórmulas que se están adoptando dentro y entre los estados democráticos para la resolución de conflictos nacionales. En este sentido, y al margen de lo que pueda ocurrir en el próximo futuro, la manera como se están afrontado los conflictos nacionales en Quebec o Irlanda del Norte, por ejemplo, demuestran que se intentan soluciones nuevas e imaginativas que el viejo nacionalismo de estado nunca hubiera considerado y, todavía menos, consentido.

De todos modos no se puede olvidar que en una época de transición todavía mandan los antiguos principios nacionalistas, mientras no existan formas alternativas al estado nacional de organización política de las sociedades multiculturales. Esto no excluye que se puedan entrever ya unas tendencias que están dando la vuelta a la relación entre el nacionalismo y el federalismo en los últimos dos siglos. Hasta tiempos recientes el federalismo ha sido convergente con el nacionalismo mediante la sumisión. Ha sido un instrumento útil al servicio de la unidad y centralidad del estado nacional. Al mismo tiempo, el gobierno de la fuerza, antes que el de la ley, ha mandado el sistema de estados nacionales a partir de los intereses a veces coincidentes, a veces excluyentes, de los nacionalismos estatales. El federalismo se abrirá camino, en paralelo al fenómeno de la globalización-regionalización, en la medida que cualquiera que sea la identidad nacional de unos u otros, ciudadanos y estados, éste deje de ser un valor absoluto y superior a cualquier otro, para ser compartido con otras identidades y, sobre todo, comprendido dentro de un mundo interdependiente donde ya no caben las soluciones unilaterales.

La fuerza descendente del nacionalismo de estado se manifiesta en el debilitamiento lento pero progresivo de los estados nacionales en cuatro aspectos fundamentales:

1. Ordenamientos constitucionales supremos e independientes, fundados en la soberanía y autodeterminación nacionales.
2. Instituciones donde reside en exclusiva el monopolio legítimo de la violencia.
3. Instituciones donde reside en exclusiva la competencia en funciones estatales básicas como la defensa, la seguridad interior, el sistema monetario, la regulación de la economía y la política exterior.

4. Instituciones que aseguran la existencia de una comunidad nacional sobre la base de una comunidad de cultura homogénea o común.

Por el contrario, y en sentido inverso, se produce una tendencia *federalizante*, más presente en el mundo de las ideas, pero con pasos ya incontestables en el terreno de los hechos, en los mismos cuatro aspectos:

1. Proceso hacia la existencia de ordenamientos constitucionales supraestatales o interestatales en la línea de la soberanía compartida y la codeterminación.
2. La seguridad compartida como sustituto del principio weberiano de la seguridad unilateral, basada en el monopolio exclusivo de la fuerza.
3. La pluralidad de instituciones subestatales y supraestatales que tienen competencias o ejercen funciones en materias que se consideraban exclusivas de las instituciones centrales del estado.
4. La superación de la vieja concepción de que las culturas más civilizadas ayudaban al progreso general cuando asimilaban a las otras culturas. El reconocimiento del multiculturalismo está reemplazando esta bien asentada apología de las culturas dominantes y la convicción de que el estado, la nación y la comunidad cultural debían ser coincidentes.

La idea federal es convergente con estos cuatro apartados y divergente con los primeros, mientras que al nacionalismo le sucede lo contrario. Por esto la activación federalista y la desactivación nacionalista sería una buena noticia en un planeta donde son numerosos los conflictos nacionales, donde la violencia o la coacción, y no el compromiso o el consenso, continúan siendo mayoritariamente los medios de imposición de falsas soluciones, y donde la humanidad entera ya no puede permitirse una tercera guerra mundial «nacionalista». Alguien con sentido del humor ha escrito: no hay que preocuparse, sería la última.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA SÁNCHEZ, J. (1992): «Los presupuestos teóricos del nacionalismo y el nuevo ciclo del fenómeno», *Rev. de Estudios Políticos*, n.° 77, Madrid.
ABELLAN, J. (1997): *Nación y nacionalismo en Alemania*, Tecnos, Madrid.
AGUILERA DE PRAT, C. R. (1993): *Nacionalismo y Autonomías*, PPU, Barcelona.
ALTER, P. (1989): *Nationalism*, Ed. Arnold, Londres.
ANDERSON, B. (2005): *Comunitats Imaginades*, Editorial Afers, Universitat de Valencia.
ANTÓN, J., y CAMINAL, M. (1992): *Pensamiento político en la España contemporánea (1800-1950)*, Teide, Barcelona.
ARBÓS, X. (1986): *La idea de nació en el primer constitucionalisme espanyol*, Curial, Barcelona.
AUBET, M. J. (1977): *Rosa Luxemburg y la cuestión nacional*, Anagrama, Barcelona.
BANAC, I. (1992): *The national question in Yugoslavia: origins, history, politics*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y).
BARCLAY, G. St. J. (1975): *Nacionalismo del siglo XX*, F.C.E., México D. F.
BAUER, O. (1979): *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Siglo, XXI, Madrid.
BERAMENDI, J. G., y MAÍZ, R. (1991): *Los nacionalismos en la España de la II República*, Siglo XXI, Madrid.

BERAMENDI, J. G.; MAIZ, R.; NÚÑEZ, X. M. (eds.) (1994): *Nationalism in Europe. Past and Present*, 2 vols., Universidade de Santiago de Compostela.
BILLIG, M. (1995): *Banal Nationalism*, Sage Publications, London.
BLAS GUERRERO, A. de (1994): *Nacionalismos y naciones en europa*, Alianza Universidad, Madrid.
— (1989): *Sobre el nacionalismo español*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
BLOOM, W. (1990): *Personal identity, national identity and international relations*, Cambridge University Press.
BREULLY J. (1990): *Nacionalismo y Estado*, Pomares Corredor Ed., Barcelona.
CAMINAL, M. (2002): *El federalismo pluralista*, Paidós, Barcelona.
CARRÈRE D'ENCAUSE, H. (1991): *El triunfo de las nacionalidades*, Rialp, Madrid.
CASTIÑEIRA A. (ed.) (1995): *Comunitat i nació*, Temes Contemporanis, Proa, Barcelona.
CHABOD, F. (1987): *La idea de nación*, F.C.E., México D. F.
COLOMER, J. M. (1984): *Contra los nacionalismos*, Anagrama, Barcelona.
CROISAT, M. (1992): *Le fédéralisme dans les democraties contemporaines*, Ed. Montchrétien, París.
DAVIS, H. B. (1972): *Nacionalismo y socialismo: teorías marxistas y laboristas sobre el nacionalismo hasta 1917*, Península, Barcelona.
DELANNOI, G.; TAGUIEFF, P.-A. (comps.) (1993): *Teorías del nacionalismo*, Paidós, Barcelona.
DEUSTCH, K. W. (1981): *Las naciones en crisis*, F.C.E., México D.F.
DD.AA. (1994): «Nacionalismo y política» *Rev. Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, UAM/UNED, Madrid.
— (1994): *Los nacionalismos*, Centro Pignatelli (ed.), Gobierno de Aragón.
FICHTE, J. G. (1988): *Discursos a la nación alemana*, Tecnos, Madrid.
GELLNER, E. (1993): *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Barcelona.
— (1997): *Nacionalismo*, Ciencias Sociales, Destino, Barcelona.
— (1988): *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid.
— (1994): *Encuentros con el nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid.
GREENFELD, L. (1992): *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Massachusets.
GUIBERNAU, M. (1996): *Los nacionalismos*, Ariel Ciencia Política, Barcelona.
— (1999): *Nacions sense Estat*, Columna, Barcelona.
HABERMAS, J. (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid.
HALL, J. A. (ed.) (2000): *Estado y nación*, Cambridge University Press.
HAMILTON; MASDISON, J. (1957): *El federalista*, F.C.E., México, D. F.
HECHTER, M. (2000): *Containing Nationalism*, Oxford University Press.
HOBSBAWM, E. J. (1991): *Naciones y nacionalismo desde 1870*, Crítica, Barcelona.
— (1995): *Historia del Siglo XX*, Crítica, Barcelona.
HROCH, M. (1990): *How much does Nation formation depend on Nationalism*, East European Politics and Society.
— (2001): *La naturalesa de la nació*, Afers, Universitat de València.
HUGUES, M. (1988): *Nationalism and Society. Germany 1800-1945*, Ed. Arnold, Londres.
HUTCHINSON, J. (1987): *The Dinamics of Cultural Nationalism*, Allen and Unwin, Londres.
JÁUREGUI, G. (1986): *Contra el Estado-nación: en torno al hecho y la cuestión nacional*, Siglo XXI, Madrid.
JOHNSON, R. (1988): *Nationalism, Self-Determination and Political Geography*, Croom Helm, Londres.
KEDOURIE, E. (1988): *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
KELLAS, J. G. (1991): *The politics of nationalism and ethnicity*, Macmillan, Basingstoke.
KRAUS, P. A. (1996): «Problemas de democratización de los Estados plurinacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 8, Madrid.
KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
— (1996): «Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 7, Madrid.
— (2001): *La política vernácula*, Paidós, Barcelona.
KOHN, A. (1984): *Historia del nacionalismo*, FCE, México, D.F.
LETAMENDIA, F. (1997): *Juego de espejos. Conflictos nacionales centro-periferia*, Editorial Trotta, Madrid.

LEVI, J. T. (2000): *El multiculturalismo del miedo*, Tecnos, Madrid.
LEVI, L. (1987): «Problematicità del significato del Federalismo», en *Il Pensiero Politico Contemporaneo*, Volume III, Franco Angeli, Milán.
LLOBERA, J. R. (1996): *El dios de la modernidad*, Anagrama, Barcelona.
MARX, K. (1976): *El marxismo y la cuestión nacional*, Avance, Barcelona.
MANCINI, P. S. (1985): *Sobre la nacionalidad*, Tecnos, Madrid.
MAZZINI, G. (1972): *Scritti politici di Giuseppe Mazzini*, UTET, Turín.
MCKIM, R. y MCMAHAN, J. (comp.) (2003): *La moral del nacionalismo*, 2 vols., Gedisa, Barcelona.
MILL, J. S. (1987): *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Tecnos, Madrid.
MILLER, D. (1977): *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona.
NAIRN, T. (1997): *Faces of Nationalism*, Verso, London-New York.
OBIETA, J. A. (1985): *El derecho humano a la autodeterminación de los pueblos*, Tecnos, Madrid.
PAREKH, B. (2005): *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid.
PI Y MARGALL, F. (1982): *La reacción y la revolución*, Anthropos, Barcelona.
— (1986): *Las nacionalidades*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
PICH, J. (2006): *Valentí Almirall i el federalisme intransigent*, Afers, Barcelona.
PROUDHON, P. J. (1959): *Du principe fédératif*, Rivière, París.
RANKE, I. VON (1979): *Pueblos y Estados en la historia moderna*, FCE, México D. F.
RECALDE, J. R. (1983): *La construcción de las naciones*, Siglo XXI, Madrid.
RENAN, E. (1987): *¿Qué es una nación?*, Alianza Editorial, Madrid.
REQUEJO, F. (1996): «Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadania democrática en estados plurinacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 7, Madrid.
— (coord.) (2002): *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Barcelona.
— (2003): *Federalisme plurinacional i estat de les autonomies*, Proa, Barcelona.
RIBÓ, R. (1974): « Aproximació metodològica al fet nacional», *Recerques*, n.º 4, Barcelona.
SAFRAN, W./MAIZ, R. (2002): *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Ariel C. P., Barcelona.
SENTMARTI, R. (ed.) (2001): *Clàssics del nacionalisme*, Pòrtic, Barcelona.
SIEYÈS, E. J. (1991): *¿Qué es el tercer Estado? y otros escritos de 1789*, Austral, Madrid.
SMITH, A. D. (1976): *Las teorías del nacionalismo*, Península, Barcelona.
— (1997): *La identidad nacional*, Trama editorial, Madrid.
— (2000): *Nacionalismo y Modernidad*, Istmo, Madrid.
TAMIR, Y. (1993): *Liberal Nationalism*, Princeton University Press.
TAYLOR, Ch. (1993): *Reconciling the Solitudes*, McGill-Queen's University Press.
— y otros, (1994): *Multiculturalism*, Princeton University Press.
THOMPSON, D. y RONEN, D. (1986): *Ethnicity, Politics and Development*, Lynne Rienner Publishers, Boulder.
TILLY, C. (1992): *Comerción, capital y los Estados europeos (1990-1990)*, Alianza Universidad, Madrid.
— (1995): *Las revoluciones europeas (1492-1992)*, Crítica, Barcelona.
TIVEY, L. (1987): *El Estado nación*, Península, Barcelona.
VIROLLI, M. (1997): *Por amor a la patria*, Acento, Madrid.

CAPÍTULO XI

COSMOPOLITISMO

ELENA GARCÍA GUITIÁN

SUMARIO: I. *Introducción: la mirada cosmopolita.*—II. *El ciudadano del mundo y cosmópolis.*—III. *La democracia* cosmopolita.—IV. *Conclusión. Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN: LA MIRADA COSMOPOLITA

En sentido amplio, una ideología política se concibe como un conjunto relativamente coherente de creencias sobre cuáles son los problemas de la naturaleza humana, el contexto histórico y los arreglos sociopolíticos adecuados para afrontarlos (Eatwell, 1993). Se construye a partir de tesis presentes en diversos autores, corrientes de pensamiento o posiciones políticas que guardan una cierta relación, e incorpora elementos descriptivos y normativos, ya que se basa un análisis del funcionamiento de la sociedad del que se derivan propuestas más específicas que orientan la acción política (Heywood, 1992).

Si partimos de esa forma amplia de entender las ideologías, hablar de cosmopolitismo como una ideología bien estructurada resulta difícil, porque lo que tienen en común los autores que adoptan la visión cosmopolita hoy es insistir en que existen obligaciones morales hacia todos los seres humanos basadas en una humanidad común, y no en la pertenencia a una misma comunidad política. Sin embargo, ese presupuesto filosófico tan genérico se traduce en realidad en propuestas teóricas que se proyectan de forma muy diferente en lo que han sido los debates de las últimas décadas: las identidades, el alcance de los derechos humanos, las teorías de la justicia o los fundamentos de la democracia. Por eso se habla, no sólo de cosmopolitismo como tal, sino de cosmopolitismo liberal, republicano, deliberativo, etc.

Pero, además, el resurgir actual del cosmopolitismo coincide con la percepción de crisis del modelo Estado-nación democrático en un mundo ya de hecho globalizado. E igual que las principales ideologías se desarrollaron como respuestas a los procesos de modernización (Freeden, 2006), el cosmopolitismo contemporáneo responde a los retos de la globalización entendida también como su continuación, como una nueva fase de la modernidad, lo que para algunos se refleja —para aplaudirlo, pero también criticarlo— en la constante inspiración en la propuesta cosmopolita kantiana. Por ello, en la inabarcable literatura que analiza de qué

modo se ha transformado nuestra economía, sociedad y política, así como en sus propuestas, se ha generalizado la utilización del término cosmopolita, eso sí, acompañado de muchos adjetivos que acaban diluyendo su significado común y dejan al descubierto las diferentes posiciones políticas en las que se acaba encarnando (por ejemplo, entre cosmopolitismo liberal y crítico).

Teniendo esto en cuenta, en lo que sigue se intentan esbozar los rasgos comunes de la perspectiva cosmopolita, de la mirada cosmopolita, sin pretender fijar sus contornos, con objeto de diferenciarla de otros planteamientos teóricos y políticos. Eso requiere especificar la descripción del individuo de la que parte, los diagnósticos sociales y políticos que incorpora, y las propuestas comunes que dibujan el marco en el que se contienen sus debates.

En este sentido, como señalan Brown y Held (2010) en un trabajo que intenta compilar las propuestas de los autores más representativos del cosmopolitismo actual, el elemento común del pensamiento cosmopolita es la convicción de que existen obligaciones morales respecto a todos los seres humanos que se basan en una humanidad compartida, y no en la pertenencia a un mismo Estado o comunidad política. Esta concepción ética común constituye la base de una teoría política que implicaría tres tipos de compromisos normativos. En primer lugar, adoptar una visión individualista, pues se sitúa al individuo como primera fuente de obligaciones morales, por encima de los Estados u otras formas de asociación política. Esto no significa que haya que rechazar otro tipo de obligaciones, sino aceptar que son plurales y deben coexistir, aunque para los cosmopolitas prevalezca el respeto del valor moral de los individuos. En segundo lugar, asumir que esta visión moral de los individuos debe reconocerse a todas las personas por igual, como merecedores de igual respeto. Y, en tercer lugar, aceptar un punto de vista universalista que trata a los individuos como si todos fuesen ciudadanos del mundo.

En opinión de estos autores, por tanto, el rasgo caracterizador de la mirada cosmopolita sería defender un fundamento igualitario y universalista pero que también se articula como un proyecto moral y político, pues incorpora una serie de principios que deben inspirar la reforma de las estructuras de las instituciones globales. Esta perspectiva moral, por tanto, se proyecta a los discursos sobre justicia global, derechos humanos y la reforma del sistema internacional, cuyas instituciones deben rediseñarse para hacerla efectiva.

Sin embargo, el auge del cosmopolitismo tiene lugar en un mundo ya globalizado, que está resquebrajando el modelo de los Estados-nación y que requiere una mirada cosmopolita. Por ello autores como Beck (2005) consideran que el cosmopolitismo contemporáneo no es simplemente un conjunto de teorías que definen una posición concreta en los debates filosóficos o políticos, sino que caracteriza la perspectiva que nos puede proporcionar una verdadera comprensión de las interdependencias globales y, especialmente, de la manera en que influyen en la propia realidad estatal.

Nuestra realidad se ha vuelto cosmopolita. Existen derechos globales e instituciones internacionales; las diferentes comunidades políticas están interconectadas, y todo ello genera una responsabilidad moral global asumida por una conciencia pública mundial. Por eso resulta imprescindible cambiar la manera en la que analizamos nuestras sociedades democráticas, revisando el marco establecido por el modelo del Estado-nación. En opinión de Beck, esto es lo que se plantea desde las

visiones conscientemente identificadas como cosmopolitas, compuestas a partir de múltiples discursos aportados por las distintas ciencias sociales y humanidades.

II. EL CIUDADANO DEL MUNDO Y COSMÓPOLIS

La visión cosmopolita constituye una larga tradición de pensamiento cuyo origen se suele situar en las obras de pensadores cínicos y estoicos, pero cuyo fundamento también se halla en otras culturas y religiones (Brown y Held, 2010). Su rasgo identificativo sería el reconocimiento de una humanidad común que exige otorgar a cada ser humano igual valor moral y da lugar a responsabilidades morales de alcance universal. Esto no significa descartar otras obligaciones morales provenientes de lazos familiares o de la pertenencia a una comunidad, pero sí afirmar su prioridad.

Lo que enfatizan los identificados como cosmopolitas, por tanto, es una humanidad común de la que se deriva la primera obligación moral de los individuos. Por eso su primera enunciación se atribuye a los cínicos, a la contestación de Diógenes al ser preguntado de dónde era —«soy ciudadano del mundo»—, convertida en elemento caracterizador del cosmopolitismo. Sin embargo, ese referente moral no se tradujo en los cínicos en una posición política determinada. Lo que Diógenes quería rechazar (Nussbaum, 1999) era verse definido por sus orígenes, algo fundamental para la identidad de los hombres griegos convencionales de su época, apelando a aspiraciones y preocupaciones universales.

Por eso Nussbaum (1997) destaca especialmente la influencia del pensamiento estoico a la hora de dibujar la mirada cosmopolita, también presente en el cosmopolitismo kantiano que es una de las principales fuentes de inspiración contemporánea. Los estoicos consideraban que pertenecemos a dos comunidades, la local y aquella que nos vincula con los argumentos y aspiraciones humanas. Y esta última es la fuente de nuestras obligaciones morales, porque la justicia nos exige considerar a todos los seres humanos como nuestros conciudadanos.

Los principales rasgos de humanidad serían así la razón y la capacidad moral, que unen y fundamentan la fraternidad humana y la comunidad universal. Y ello implica que nuestras reflexiones deben centrarse en abordar los problemas humanos de gente que se encuentra en una situación particular (y no hacerlo desde una identidad diferenciada). Por eso el elemento central para la visión cosmopolita que Nussbaum extrae del estoicismo es su énfasis en que la primera lealtad es la que debemos a una comunidad moral que está compuesta por la humanidad de todos los seres humanos. Este es el principio que debe inspirar y regular nuestra conducta moral y política, y se traduce en la idea de que hay que comportarse siempre de manera que se trate con igual respeto la dignidad de la razón y la capacidad de elección moral que hay en todos los seres humanos.

Pero eso no significa que no existan otras obligaciones, que se organizan siguiendo una estructura de círculos concéntricos que se superponen desde la persona, la familia, la ciudad, la nación hasta llegar a la humanidad. Lo que destacan los cosmopolitas es la obligación de basar nuestras deliberaciones políticas en esa comunidad humana, y dar a ese último círculo el respeto que se merece. Por eso Nussbaum, (2005) considera que la mirada cosmopolita debe educarse, pues

requiere una imaginación capaz de entender lo diferente, y es necesaria para impulsar una ciudadanía del mundo. Pero, además, esta autora (Nussbaum, 1999) destaca que la visión racionalista de los estoicos, el hecho de que consideren que existen leyes de la naturaleza humana universales que son discernibles a través de la razón, fundamente la creencia en que es posible diseñar unas leyes humanas también universales que estén en armonía con aquellas. Y esta creencia influyó en el pensamiento cristiano (San Agustín, Aquino, Lutero, las Casas, Vitoria, Suárez), y sirvió de inspiración en la Ilustración (Grocio, Locke, Voltaire, Diderot, Kant).

La postura kantiana, que es el referente directo de los cosmopolitas contemporáneos, adopta estos prepuestos. Desarrolla la idea de una comunidad de todos los seres humanos que comparten la capacidad de raciocinio y que implica la participación común en el derecho y en una comunidad política virtual, cosmópolis, organizada sobre determinadas obligaciones al margen de la existencia o no de una organización política que la encarne (Kant, [1795] 2013). Esto supone otorgar un lugar primordial a la idea de justicia y se concreta en defender el derecho de hospitalidad, una posesión común de la superficie de la tierra, condenar las guerras y exigir un trato respetuoso con todos los combatientes durante los conflictos.

Estas posiciones tienen una base epistemológica racionalista y universalista que ha sido el blanco de ataques desde el pluralismo y el posmodernismo, que no es posible abordar aquí. Sin embargo, convenientemente matizada, es lo que definiría a los que se identifican como cosmopolitas en los debates actuales, y se ha convertido en objeto de crítica principal de otros cosmopolitismos abordados desde una posición política, que no asumen estos presupuestos filosóficos y morales.

Todas estas cuestiones son relevantes y han dado lugar a una amplia literatura, pero la referencia kantiana aparece muy extendida en el cosmopolitismo principalmente por su concepción de un derecho cosmopolita y sus repercusiones políticas. Así, junto al derecho político de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*) y el derecho que regula las relaciones mutuas establecidas entre los Estados (*ius gentium*), sitúa un derecho de la humanidad como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres (*ius cosmopoliticum*). El primero sería el que crean los Estados legítimos, que son aquellos gobernados bajo la forma republicana, y el segundo surgiría de la federación de esos Estados libres, que pactarían una regulación para mantener su libertad y organizar sus relaciones. La concepción del derecho cosmopolita, sin embargo, es más complicada debido a las propias inconsistencias presentes en su formulación. Es lo único que puede garantizar la paz duradera para la humanidad y debería adoptar la forma de un derecho público que se imponga a los Estados, pero Kant dudó tanto acerca de la posibilidad de que las repúblicas fueran capaces de crear un Estado de naciones que lo impusiera, como de sus características. Por eso el derecho cosmopolita parece quedar relegado a un Estado universal virtual que legitima las obligaciones de hospitalidad, entendida como un derecho a la residencia temporal de un extraño.

Sin entrar en las numerosas interpretaciones teóricas de la obra kantiana, lo que resulta inspirador hoy en día es la idea de un Estado de naciones como base para el desarrollo de ese derecho cosmopolita, y lo que se debate es tanto el contenido que tiene que tener ese derecho (¿la garantía de unos derechos humanos?, ¿la satisfacción de criterios de justicia global?) como su institucionalización (¿debe existir una autoridad mundial que los imponga?, ¿de qué tipo?). Sobre todo porque

propuestas como ésta (que, por otro lado, no ha sido la única) han servido para inspirar un derecho internacional desarrollado a lo largo de los siglos XX y XXI, especialmente encarnado en la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y su desarrollo, en áreas tan importantes como lo relativo a los crímenes de guerra y contra la humanidad y genocidio; el concepto de intervenciones humanitarias; la protección del derecho a la inmigración, o su estatuto de los refugiados, que constituyen lo que algunos han denominado un régimen de derechos humanos.

Por eso, el cosmopolitismo contemporáneo va más allá del planteamiento kantiano, y debe abordarse desde el nuevo contexto determinado por las transformaciones producidas por la globalización y la repercusión que tienen en la concepción de los Estados-nación, tanto desde su propia constitución interna, como en lo relativo a la forma de entender sus relaciones. Por eso se articula como un proyecto de futuro.

Como hemos señalado, en general, el auge actual del cosmopolitismo surge de la preocupación por las condiciones de la justicia global en un mundo culturalmente pluralista, y trata de determinar la responsabilidad moral, política y económica que debemos a todos los miembros de la especie humana como tales, precisando de qué forma esas obligaciones se pueden acomodar respecto a las que tienen una base cultural. A partir de ello, plantea crear un derecho cosmopolita que establezca las bases de una gobernanza global mediante la reforma de las instituciones internacionales, dando lugar a una ciudadanía global.

Sin embargo, la otra vertiente de todo ello y que hay que tener muy en cuenta es que, en el contexto de la globalización, la propia realidad de la esfera transnacional ha cambiado de forma radical, y nos obliga a revisar el significado moral de las fronteras nacionales (Brock y Brighouse, 2005). Por eso la reflexión cosmopolita sobre el derecho y la gobernanza global hay que vincularla también con la preocupación por sus efectos internos dentro de las comunidades políticas. Y esto es lo que se aborda desde una perspectiva sociológica, que también es política.

En el debate actual se destaca que las sociedades conformadas por la estructura estatal han experimentado procesos de hibridación y pluralidad, transformadas por los enormes flujos migratorios y las nuevas formas de comunicación a través de Internet, lo que contrasta con el ideal de comunidad defendido desde la óptica nacionalista. Esto significa, por un lado, aceptar una identidad cosmopolita en la que los individuos construyen sus identidades y viven sus vidas eligiendo sus diferentes vínculos (Appiah, 2007), en un contexto (Beck, 2005) que también refleja la creciente homogeneización generada por la expansión de la sociedad de consumo y la globalización de las emociones a través de los medios. Por ello, tanto las identidades individuales como las sociedades son producto de las diversas formas a través de las cuales se combinan lo local y lo global, en un proceso abierto de interacciones mutuas.

Y la percepción de esa compleja interacción mutua es lo que diferencia a la verdadera mirada cosmopolita del considerado cosmopolitismo banal (Beck, 2005; Bauman, 1999), identificado con una visión cosmopolita adaptada a un modo de vida occidental de viajeros de clase media y alta en una sociedad global de consumo, que genera nuevas formas de estratificación social.

Así, las reacciones a estas transformaciones han dado lugar a un intenso debate sobre las identidades políticas en el que los cosmopolitas (Nussbaum, 1999)

intentan definir una posición propia que es crítica con las apelaciones al patriotismo o al nacionalismo, o con la defensa del multiculturalismo, insistiendo en que su lealtad principal es hacia la comunidad de seres humanos del mundo entero. Porque en un mundo interconectado, además, resulta prioritario respetar los derechos humanos.

En opinión de Beck (2005) ambos, nacionalismo y multiculturalismo, son prisioneros de la mirada nacional y esencialistas, y frente a ellos defiende la reflexividad del cosmopolitismo. La realidad se ha vuelto cosmopolita y es una tendencia irreversible.

Adoptar esta visión cosmopolita en lo social y cultural tiene otras implicaciones de tipo político, ya que cuestiona la identidad establecida entre ciudadanía y democracia. Impone una revisión de la concepción de ciudadanía nacional, que no es posible construir desde la pertenencia a una comunidad cultural de base territorial, ya que coexiste con una ciudadanía global y exige, entre otras cosas, incorporar derechos culturales de base individual y colectiva (Benhabib, 2006).

Como hemos señalado, el cosmopolitismo es un punto de vista ético y moral, y también político, pero el primero anticipa una visión política, un entramado institucional que debe regular las inevitables tensiones que va a generar la interacción mutua entre lo local y lo global, entre lo concreto y lo universal. Por eso Benhabib (2006) plantea que debe reflejar un universalismo contextual, construido a partir de los conflictos que surjan entre la soberanía y el derecho cosmopolita. Y esto se refleja en los procesos de autodefinición interna de los Estados enfrentados a su cuestionamiento por luchas internas (inmigración, refugiados, identidades híbridas) y reivindicaciones de solidaridades más allá de las fronteras, tensiones que se reflejarán en cambios legales y políticos.

Ese derecho cosmopolita, que era un anhelo kantiano, por tanto, ya existe, y se ha institucionalizado en el régimen de derechos humanos. Parte de una filosofía que ya no sólo incluye unos derechos mínimos, sino que ha incorporado derechos sociales, económicos, políticos y culturales a los que se les atribuye un carácter universal, cuya implantación se lleva a cabo a través de redes de instituciones y organizaciones que forma parte de la sociedad civil. Las primeras, entre las que destaca la ONU, son las que han dado lugar a una jurisdicción independiente compuesta por tratados y convenciones internacionales, y pueden utilizar ciertos instrumentos limitados de presión sobre los Estados para hacerlas cumplir. Pero junto a ellas, existen múltiples organizaciones que coexisten con las anteriores dando lugar a una sociedad civil global, que también participan en la creación de esa legislación internacional y, además, contribuyen a su control denunciando sus incumplimientos.

Esto ha generado importantes tensiones en los Estados soberanos, que tienen que establecer un equilibrio entre el reconocimiento de esas normas y su derecho al autogobierno. Porque las democracias se legitiman conforme a principios universales, pero que luego son especificados dentro de comunidades políticas delimitadas por fronteras. Por eso deben asumir algunos constreñimientos en su soberanía impuestos por su compromiso previo con ciertos derechos, tanto respecto a la delimitación de sus miembros (estatutos de extranjeros, refugiados e inmigrantes) como en sus decisiones (principios de justicia).

Este último, las discusiones sobre la justicia, es otro de los debates importantes en el que se ha intentado definir la posición cosmopolita (Pogge, 2010). Como ya

hemos indicado anteriormente, su objetivo es tratar de determinar la responsabilidad moral, política y económica que debemos a todos los miembros de la comunidad humana, aunque siendo sensibles respecto a su interacción con las obligaciones que tienen una base cultural. Por eso a partir de una revisión de la teoría de la justicia rawlsiana, los cosmopolitas han intentado teorizar los fundamentos de una teoría de la justicia global en un amplio debate teórico que no es posible revisar adecuadamente aquí, pero que se refleja en la reivindicación de un derecho cosmopolita que regule la gobernanza global mediante la reforma de las instituciones internacionales, por lo que participan en los debates del cosmopolitismo democrático.

Pero hay más aspectos que hay que tener en cuenta a la hora de realizar esta reflexión sobre el futuro de la democracia desde la perspectiva cosmopolita. Nos encontramos en un contexto en el que han surgido nuevos riesgos e incertidumbres que no se pueden afrontar a través de los instrumentos regulatorios tradicionales de los Estados, que se vuelven ineficaces, especialmente en lo relativo a la tarea de garantizar la sostenibilidad económica en una economía de escala mundial sin controles. El poder se ha desterritorializado, dando lugar a una sociedad mundial que no se corresponde con ningún Estado, compuesta por una multiplicidad de regímenes y organizaciones internacionales creadas para resolver problemas colectivos de forma cooperativa. Y todo ello afecta especialmente a lo que se considera el fundamento de las democracias: la existencia de una comunidad definida que decide autónomamente su destino y se autolegisla, pues estas transformaciones afectan a los marcos legales, de representatividad y de control que presupone la democracia. Porque a pesar de que existe una gran diversidad en los diagnósticos sobre el verdadero alcance de la globalización, sí hay acuerdo en concluir que resquebraja la autonomía de los Estados y limita su eficacia y repercute en su funcionamiento democrático, erosionando su legitimidad.

A diferencia de los que reaccionan a todos estos cambios reivindicando de nuevo el espacio del Estado-nación como único espacio en las condiciones de globalización para garantizar el respeto de los derechos y proteger a los pueblos más débiles, que se traduce en discursos nacionalistas, para los cosmopolitas este contexto de globalización actual parece ser el marco adecuado para justificar la creación de un orden cosmopolita que dé lugar a un sistema de gobernanza mundial de carácter democrático y más justo. Pero el riesgo es que las cada vez mayores diferencias de riqueza y oportunidades entre Estados den lugar a nuevos conflictos internacionales y consagren un sistema de gobernanza global que favorezca al grupo de Estados más privilegiado. Por eso se han agudizado las críticas y los movimientos en contra de un cosmopolitismo denominado «liberal», identificado con la globalización y entendido como corriente ideológica que encubre un sistema de dominación resultado del triunfo de la democracia liberal después de la Guerra Fría, que va asociada a un orden económico impulsado desde organizaciones internacionales como el FMI y la OMC, y que esconde la hegemonía de los Estados Unidos en todo el mudo (Zolo, 2000).

Han surgido así trabajos críticos como los de Boaventura de Sousa Santos (De Sousa y Rodríguez, 2006), que se presentan como una visión cosmopolita, el «cosmopolitismo subalterno», frente a una tradición de cosmopolitismo que apela al universalismo, la tolerancia, la ciudadanía mundial o la cultura global, pero que funciona como una verdadera ideología hegemónica. Es el «cosmopolitismo de los

excluidos», de las víctimas de ese cosmopolitismo, y no busca una estrategia política definida, sino que utiliza los ejemplos en la lucha contra la exclusión social en nombre de una globalización alternativa.

La mirada cosmopolita común, por tanto, se traduce en posiciones políticas muy diversas abordadas desde diferentes disciplinas, pero que ayuda a definir ciertas metas políticas en el contexto de la globalización y las transformaciones de los Estados-nación. Está presente en teorías morales, sociales y políticas que tratan temas clave de nuestra época sobre el alcance de los derechos humanos, la justicia global, unas relaciones internacionales más justas o el derecho a la inmigración y el concepto de ciudadanía. Pero no se trata de presentar aquí una clasificación de los debates más importantes que han tenido lugar en la teoría política de las últimas décadas, señalando las posiciones que en ellos ocupan los que se definen como cosmopolitas, viendo si realmente se han reflejado en movimientos y organizaciones que han reivindicado sus posiciones. Lo que resulta más relevante desde una perspectiva política es identificar las propuestas que se articulan desde la teoría democrática, tanto en lo relativo al funcionamiento de nuestras democracias como a la regulación del sistema de gobernanza global.

III. LA DEMOCRACIA COSMOPOLITA

Muchos autores abordan la globalización desde la perspectiva de la democracia, por eso se han multiplicado las propuestas que incorporan el término cosmopolita identificándolo con democracia global o gobernanza global. Surgen aquí proyectos de democracia que buscan conceptualizarla más allá del Estado-nación, y que se diferencian en el rol que atribuyen a las instituciones representativas o al refuerzo de la esfera pública internacional. Propuestas de democracia cosmopolita que generan cierta confusión, pues se califican a su vez de liberales, deliberativas, participativas, etc. multiplicando las etiquetas y haciendo difícil distinguir realmente los proyectos alternativos, cuando los hay. Porque esos diferentes planteamientos teóricos se presentan apelando a principios democráticos distintos (autonomía individual, libertad como no-dominación o autodeterminación) al final se traducen en propuestas políticas bastante cercanas.

Una de las posiciones más argumentadas es la que adopta Habermas (2005), heredera de la visión kantiana, aunque ampliada y adaptada a la nueva realidad de nuestro tiempo. Lo que intenta hacer este autor es presentar una estrategia para regular el orden cosmopolita, que ya existe, modificando en parte el significado de «constitución» intentando adaptarlo al ámbito mundial. Defiende así la idea de constitucionalización de las relaciones internacionales, transformando el derecho internacional entendido como derecho de los Estados para convertirlo en un derecho cosmopolita, de los individuos. Estos se convertirían así en sujetos jurídicos miembros de una sociedad mundial políticamente constituida, pero que no es una república mundial.

Esta sociedad tendría carácter multinivel, y daría lugar a una política doméstica de carácter global en algunos ámbitos como la política económica o medioambiental. En ella desempeñarían un papel fundamental tres tipos de agentes. El primero de ellos es una institución global como es la ONU, que tendría autoridad

sólo sobre determinados ámbitos acotados a escala global (Derechos Humanos y Paz y Seguridad). En ella estarían representados los Estados (no los ciudadanos), pero no debería verse como un parlamento mundial y estaría controlada por un público mundial (ONG, organizaciones internacionales, etc.).

Para el resto de políticas públicas, Habermas confía en la cooperación y coordinación de gobiernos y organizaciones internacionales a través de redes transnacionales establecidas mediante tratados multilaterales entre ellos. Esto desencadenaría un proceso de aprendizaje de los Estados para actuar como miembros pacíficos de una comunidad internacional y jugadores capaces en el seno de las organizaciones internacionales. Pero para completar la legitimidad de las organizaciones internacionales se deberían introducir en ellas consultas en las que se involucre la sociedad civil y conexiones con los parlamentos nacionales, creando una especie de multilateralismo institucionalizado.

También considera necesario promover una esfera pública global que se movilice sobre todo cuando se produzcan hechos que supongan atentados contra los derechos humanos y que sea capaz de generar una solidaridad cosmopolita basada en obligaciones negativas de una moralidad de justicia universalista.

Junto a ello, Habermas defiende un multilateralismo económico global (GEMs) de organizaciones internacionales (OMC, BM, FMI) fragmentado sectorialmente, a pesar de los problemas de coordinación que pueda suscitar y sus limitaciones para abordar los retos del desarrollo sostenible, o la pobreza. Por eso sería necesario inventar nuevos foros políticos globales que puedan completarlo.

Sin embargo, esta posición se ve insuficiente desde la óptica cosmopolita contemporánea, que se refleja desde hace dos décadas el proyecto impulsado por Held junto a otros muchos colaboradores, entre los que destaca Archibugi, que han elaborado una doctrina detallada expresada en múltiples publicaciones.

En su opinión, el cosmopolitismo constituye la base y la filosofía política para vivir en una era global. Su inspiración es también el derecho cosmopolita, diferenciado del derecho interno de los Estados y de las leyes que vinculan un Estado con otro con el fin de reforzar sus intereses geopolíticos, porque constituye la base para articular la igualdad de estatus moral de los individuos en la comunidad universal. En el contexto actual, Held lo entiende como un derecho de representar la igual posición moral de todos los seres humanos, lo que les permite reclamar una libertad igual y formas de gobierno basadas en la deliberación y el consentimiento. Desarrollarlo supone reformular la idea de autoridad legítima o soberanía, establecida en diferentes esferas, ya que el derecho cosmopolita exige la subordinación de las soberanías nacionales, regionales y locales a un marco jurídico general, pero con autogobierno en diferentes niveles. Los Estados ya no serían los únicos poderes legítimos dentro de sus fronteras, sino que tienen que articularse dentro de un marco cosmopolita general. Constituiría así un sistema cosmopolita superpuesto con múltiples ciudadanías.

Teóricamente parte de la consideración del principio de autonomía como básico en la teoría democrática, porque es el que une el componente del Estado de Derecho como sistema de poder limitado con la idea de autodeterminación. Porque su propuesta es un proyecto de democratización del ámbito mundial, pero aceptando que ya sólo se puede realizar en los diferentes niveles en los que se organiza el poder, desde lo local a lo global. A diferencia de otros proyectos, no está funda-

mentado en la protección de unos derechos humanos, sino en la aplicación de los principios democráticos. En este sentido, dan por sentada la legitimidad de la democracia y, en el contexto de la globalización, consideran que se debe compensar el debilitamiento de la soberanía democrática de los Estados con la democratización de las nuevas formas de autoridad política supranacional. La adhesión al principio de autonomía implicaría trabajar por el establecimiento de una comunidad internacional de Estados democráticos que se comprometen a respaldar el derecho público cosmopolita dentro y fuera de sus fronteras: la comunidad democrática cosmopolita. Y este derecho serviría para evaluar la legitimidad de los Estados.

Defienden por tanto (Archibugi, 1998) la democratización de todos los Estados a través de la legislación internacional; el desarrollo equitativo de la cooperación intergubernamental con la creación de nuevas instituciones; y la organización de la democracia de ámbito global para abordar problemas globales. Sin embargo, piensan que esto exige crear instituciones cosmopolitas en esferas bien acotadas que se pongan por encima de los Estados, lo que daría lugar a una ciudadanía global que permitiría interferir dentro de los Estados. Por eso proponen transformar algunas de las instituciones ya existentes para hacerlas más representativas y responsables, pero también fomentar la participación de los agentes globales.

Existirían, por tanto, una serie de centros autónomos de toma de decisiones y los Estados nación serían uno más, junto a redes de Estados, entidades subnacionales, agencias transnacionales, etc., así como diferentes niveles de soberanía: regional, local, nacional organizados siguiendo el principio de subsidiariedad federalista. Estos autores han realizado múltiples propuestas más específicas en diferentes trabajos, y consideran que el proceso está ya en marcha.

Estas propuestas, a su vez, han dado lugar a proyectos alternativos de democracia cosmopolita en los que se matizan los principios (la no-dominación en Bohman, 2007) y se proponen nuevas instituciones (la cámara de deliberación en la que se representan discursos de Dryzek, y Niemeyer, 2012). Y esto se refleja en un debate que continúa y que propone cursos de acción política definida.

IV. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, y sin poder detallar cada una de estas teorías, habría que volver a conectar con la pregunta inicial acerca de si cabe considerar el cosmopolitismo una ideología en sentido tradicional.

Hace ya unas décadas (Cheah, 1998), muchos autores se planteaban si el cosmopolitismo había logrado tener una base popular. Ya entonces era una orientación asumida por organizaciones internacionales y ONG, por lo que sí impulsaba en cierto modo la participación en movimientos sociales. Pero en un mundo desigual, estos autores se mostraban escépticos acerca de la posibilidad de lograr una sociedad civil global o una esfera pública internacional que pudieran representar necesidades humanas tan diferentes a través de identificaciones mutuas.

Advertían así de la existencia de una retórica cosmopolita de organizaciones como el Banco Mundial, que utilizaban el concepto de sociedad civil internacional para evitar la soberanía de los Estados del sur y dictar ajustes de acuerdo con el

imperativo de la reestructuración global. También dudaban de que pudiera proporcionar un vocabulario útil para expresar nuevas formas de vinculación no nacionales, que permitiera que los inmigrantes, por ejemplo, se vieran como ciudadanos del mundo. Y planteaban, además, que la redistribución a escala global quizás necesitaba la capacidad de los Estados-nación.

Archibugi y Held (2012) reflexionaban dos décadas después sobre si realmente se puede transformar el mundo global en el que ya vivimos para hacerlo más democrático, pero su conclusión era más positiva. Creían que sí, porque se ve impulsado por agentes económicos, sociales y políticos hacia una mayor transparencia, rendición de cuentas, y una mejora en la representación, así como mayor participación política.

En su opinión, los Estados se han vuelto más cosmopolitas bajo la vigilancia de las instituciones internacionales en lo relativo al trato a los inmigrantes y extranjeros (para garantizar iguales derechos). Y su política externa se ha hecho más democrática porque apoyan la democratización, la provisión de bienes públicos globales y acatan las normas internacionales. Por otro lado, consideran que también las Organizaciones Internacionales se están reformando y se someten a la rendición de cuentas por ciudadanos y organizaciones que encuentran nuevos ámbitos de participación abiertos para reforzar su legitimidad. Asimismo, existen más autoridades judiciales globales (TPI); nuevas reglas administrativas transnacionales adecuadas para el sector público y empresarial, y soluciones legales para resolver controversias entre Estados.

Además hay nuevos ámbitos de participación ciudadana en la política global, aunque no se hayan llevado a cabo muchas de las iniciativas propuestas, como crear una asamblea parlamentaria global deliberativa de ciudadanos globales. Lo que sí ha surgido son comunidades de intereses globales que representan intereses comunes, donde pueden estar representados los desposeídos: inmigrantes, grupos cosmopolitas, pero también partes interesadas globales como los partidos políticos, los sindicatos o las multinacionales y que componen la sociedad civil global.

La visión cosmopolita parece difundirse así por las propias exigencias de una sociedad global que ya existe, pero que debe ser revisada desde una perspectiva democrática. Y, en ese marco, las diferentes posiciones ideológicas vuelven a establecer distinciones en las evaluaciones y en las propuestas normativas. Ciertos cosmopolitismos liberales (entre los que muchas veces se incluye la posición cosmopolita de Held) se ven cuestionados por cosmopolitismos críticos o subalternos, que reflejan las diferentes orientaciones políticas en un nuevo contexto que asume las transformaciones irreversibles de la globalización.

BIBLIOGRAFÍA

APPIAH, K. A. (2007): *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Katz Editores, Buenos Aires.

ARCHIBUGI, D. (1998): «Principles of Cosmopolitan Democracy», en D. Archibugi, D. Held y M. Koeler (eds.), *Re-Imagining Political Community,* Cambridge University Press, Cambridge.

ARCHIBUGI, D. y HELD, D. (2012): «La democracia cosmopolita. Caminos y agentes», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n.° 117

BAUMAN (1999): *La globalización: consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, México.

BENHABIB, S. (2006): *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.

BECK, U. (2005): *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Paidós, Barcelona.

BOHMAN, J. (2007): *Democracy across borders. From Dêmos to Dêmoi*, MIT Press, Cambridge.

BROCK, G. y BIGHOUSE, H. (eds.) (2005): *The Political Philosphy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge.

BROWN, G. W. y HELD, D. (eds.) (2010): «Editors' Introduction», en G. W. Brown y D. Held (eds.), *The Cosmopolitan reader*, Polity Press, Cambridge.

CHEAH, Ph. (1998): Introduction II, en Ph. Cheah y B. Robbins, *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

DE SOUSA SANTOS, B. y RODRÍGUEZ GARAVITO, C. A. (eds.) (2006): *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos, Barcelona.

DRYZEK, J. S. y NIEMEYER, S. (2012): *Foundations and Frontiers of Deliberative Governance*, Oxford University Press, Oxford.

EATWELL, R. (1993): «Ideologies: Approaches and Trends», en R. Eatwell y A. Wright, *Contemporary Political Ideologies*, Pinter, Londres.

FREEDEN, M. (2005): *Ideologies and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford.

HABERMAS, J. (2005): «Una constitución política para un sociedad mundial pluralista», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39.

HELD, D. (1997): *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona.

HEYWOOD, A. (1992): *Political Ideologies*, Macmillan, Londres.

KANT, I. ([1795] 2013): *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.

NUSSBAUM, M. C. (1997): «Kant and cosmopolitism», en J. Bohman y M. Lutz-Bachman (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge.

— (1999): «Patriotismo y cosmopolitismo», en J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, Paidós, Barcelona.

— (2005): *El cultivo de la humanidad. Una defense clásica de la reforma de la educación liberal*, Paidós, Barcelona.

POGGE, T. (2010): «Cosmopolitanism and sovereignty», en G. W. Brown y D. Held (eds.), *The Cosmopolitan reader*, Polity Press, Cambridge.

ZOLO, D. (2000): *Cosmópolis. Perspectivas riesgos de un gobierno* mundial, Paidós, Barcelona.

CAPÍTULO XII

POPULISMO

FERRAN GALLEGO

SUMARIO: I. *Las dificultades de una conceptualización*.—II. *Criterios para una definición*.—III. *Las experiencias de México, Bolivia y Argentina*.—IV. *Conclusión. Bibliografía.*

I. LAS DIFICULTADES DE UNA CONCEPTUALIZACIÓN

Los esfuerzos para establecer un marco conceptual del populismo suelen dar un resultado paradójico. A medida que el investigador profundiza en el carácter algo etéreo de su objeto de estudio, tiende a extenderlo a realidades más dispares, a episodios de rango universal, cuyas características comunes van perdiendo entidad en la misma proporción en que se concretan en episodios sociopolíticos reales. El populismo ha llegado a designar una parte del movimiento revolucionario agrarista ruso en el siglo XIX, nacionalismos laicos en los países árabes, ciertos tipos de republicanismo español o catalán, movimientos de granjeros norteamericanos a fines del siglo XIX, además de diversos partidos autoritarios y reformistas del área latinoamericana. Esta expansión de la zona de trabajo, que multiplica los estudios de caso, no ha conducido a una percepción más precisa del fenómeno, sino a acentuar las dificultades para definirlo. Como indica un estudio clásico (Laclau, 1978), el concepto de populismo se convierte en algo «elusivo y recurrente», que muchas veces acaba utilizándose de manera intuitiva, sin llegar a saber siquiera si designa una ideología o un movimiento. Tal vez por esa percepción inquietante, se ha convertido en un hábito académico comenzar las aportaciones al debate advirtiendo del carácter resbaladizo del objeto de estudio, carácter que se complica por las diversas disciplinas que se acercan para aprehenderlo. Se ha señalado (Álvarez Junco, 1994) que la textura interdisciplinar de la tarea es una de los beneficios más rotundos del estudio del populismo, y ello ha permitido aproximaciones eclécticas que, tratando de no descuidar ninguna zona del tema, lanzan una salva de aspectos a tener en cuenta, subrayando rasgos tan dispares como los que atienden al liderazgo y manipulación de masas, aquellos que se refieren a una determinada etapa de transición de sociedades agrarias a sociedades urbanas en economías periféricas, los que se centran en una determinada coalición de clases subalternas o los que se derivan de códigos de lenguaje utilizados para la definición de la dinámica pueblo/oligarquía.

Como lo indica su título, este ensayo no trata de sintonizar todas las experiencias que tratan de encajar en el molde teórico del populismo convencional, sino reducirse al estudio de algunas de los episodios populistas de América Latina. El análisis se plantea tanto en el aspecto de los factores ideológicos como en relación con los movimientos sociales conectados con ellos. Resaltar la pluralidad de situaciones examinadas no sugiere la ausencia de factores comunes: pretende suavizar las habituales codificaciones con el estudio de las experiencias concretas, aspecto que ayuda a situar el terreno de las comparaciones en un ámbito menos huidizo que la enumeración de características generales. Siendo éste un campo necesario, quedarse en tal nivel de abstracción de los procesos reales conduce a una tipología prefabricada de tan escasa satisfacción como sería la mera descripción narrativa de los acontecimientos protagonizados por aquellas fuerzas políticas a las que se ha dado el nombre de populistas.

Es cierto que la insistencia en las dificultades para conceptualizar adecuadamente el populismo hace olvidar que ello ocurre con otras ideologías. Consideremos, por ejemplo, las vueltas que las diversas ciencias sociales han dado a la naturaleza del fascismo, cuya expresión más clara ha sido llegar a dudar de la existencia de un *fascismo genérico*. A diferencia de este forcejeo intelectual, las dificultades metodológicas que operan en el populismo tienen un rango distintivo, que es su carencia explícita de definición. En el fascismo hallamos la voluntad de construir una ideología, a pesar de que el fascismo sea un resultado obvio de la desconfianza hacia las grandes construcciones ideológicas del siglo XIX. En lo que hemos venido llamando populismo destaca el rechazo de todas las corrientes ideológicas precisas como elemento vertebrador de su discurso, de manera que una forma legítima de aproximarse al populismo es la vía utilizada por sus protagonistas, es decir, llegar a ello a través de una negación sistemática de las corrientes ideológicas alternativas. No obstante, la sana advertencia de Peter Worsley, indicando que la existencia de un nombre implica algún atisbo de fenómeno real, tiene sentido. Más aún cuando consideramos que esa indefinición sistemática es una forma deliberada de controlar realidades sociales cambiantes. Un recurso de gran eficacia política, que expresa una opción ideológica precisa, aunque sea de naturaleza distinta a aquellas corrientes cuya acuñación y legitimidad proceden de la lealtad a doctrinas estables.

II. CRITERIOS PARA UNA DEFINICIÓN

La aproximación más clarificadora al populismo genérico en América Latina procede de reunir una lectura descriptiva y el análisis que suele llamarse funcionalista. Los aspectos más destacables de la ideología y los movimientos populistas latinoamericanos pueden resumirse como sigue. Se trata de opciones de base agraria o urbana, con una gran capacidad de movilización de sectores sociales que hasta entonces han permanecido fuera de la escena política nacional o que han asistido a ella de forma fragmentaria. Aparecen tras la crisis de los años treinta, que quiebra el modelo exportador vigente desde finales del siglo XIX, incitando la aparición de estímulos a la industrialización sustitutiva de importaciones y, por tanto, al nacimiento de una nueva clase obrera. Tal momento coincide con una severa

crisis de legitimidad del orden liberal tradicional, permitiendo la aparición de alianzas entre sectores subalternos tradicionales y las capas de trabajadores constituidas recientemente. Son grupos que se mueven en el marco de una cultura política movimentista más que partidista. Ello supone que se presentan a sí mismos como representantes de la totalidad del pueblo y no como un sector del mismo, que pugne con otros partidos en el escenario de una democracia competitiva, donde el adversario tiene una zona de legitimidad precisa y reconocida. En este sentido, los movimientos populistas desconfían de las formas propias de la democracia parlamentaria, contemplada en aquellos momentos en América Latina como mecanismo de representación de los sectores oligárquicos, para definir formas más «auténticas» de relación entre la sociedad civil y la política. Como resultado de este mismo carácter externo con respecto a la política tradicional, rechazan los marcos alternativos que ofrecen las organizaciones revolucionarias de clase, afirmándose como movimientos de integración de los sectores subalternos en una alianza con ciertos núcleos de la elite tradicional. Dicha alianza se define en términos de un movimiento popular y no de clase, antioligárquico y no antiburgués, cuya propuesta es una modernización desarrollista con una fuerte intervención del Estado que fomente el crecimiento económico, generalmente vinculado a procesos de industrialización, al tiempo que asegura una distribución de la renta capaz de mejorar las condiciones de vida de los sectores subalternos. El discurso legitimador incluye un nacionalismo que se presenta, al mismo tiempo: *a*) como factor de lucha contra la dependencia económica del país respecto de potencias neocoloniales; *b*) como elemento de integración de clases sociales distintas en un proyecto antioligárquico; *c*) como reacción frente a propuestas alternativas de una izquierda clasista e internacionalista. El nacionalismo popular aparece, así, como un vehículo de identificación del *pueblo*, que incluye a los trabajadores y a la burguesía nacional, frente a una casta oligárquica al servicio de intereses extranjeros. Se convierte en el único nacionalismo auténtico, en el pueblo movilizado y organizado, defensor de la soberanía política y económica del país y constructor de una nueva forma de Estado, que supone formas activas de participación de las masas en la política, diferentes y superiores a las establecidas por el liberalismo parlamentario, que es contemplado como fraudulento y clasista. La revolución nacional es un objetivo que no precede a una revolución de clase, como podían esperar algunos sectores de izquierda vinculados a estos movimientos populares, sino que es una alternativa al socialismo, aun cuando el discurso se tapice de referencias anticapitalistas y «terceras posiciones». Todo ello supone la capacidad de la movilización de las masas obreras y campesinas, que constituyen las mayorías nacionales, renunciando a un proyecto específico de clase y agrupándose en torno a un pacto de reciprocidad con segmentos de las clases medias e incluso núcleos de nuevas clases dirigentes —por ejemplo, determinados sectores de la burguesía industrial—.

He dejado para el último punto aquellos aspectos que han solido indicarse como fundamentales y, a veces, definidores del populismo: el liderazgo carismático y el discurso demagógico manipulador de las masas. Creo que la insistencia en ese papel puramente receptor de consignas de los sectores movilizados debe matizarse en cada uno de los casos nacionales y etapas del proceso político considerados, en especial al analizar la verificación de mejoras reales en las condiciones de

vida de los sectores populares convocados, que explican su adhesión racional —aunque también emotiva— a este proyecto político. Otra forma de hacerlo tendría los visos de aproximación moral condenatoria que se ha dado en el discurso político de algunas fuerzas de la izquierda marxista latinoamericana, desconcertadas por la ocupación de su espacio sociológico natural por una opción que se define como antagónica con esta tradición, entendiéndose tal cambio de clientela puramente en términos de inmadurez de una de las partes. Tiene, además, la desventaja de obviar los factores de manipulación de masas y severas «falsas conciencias» determinantes de otras situaciones políticas —sin ir más lejos, los consensos que obtienen partidos de la derecha en sectores de la clase obrera europea—, lo cual impediría hablar de la manipulación como de un factor *característico* del populismo latinoamericano. El caudillismo, por otro lado, puede ser de gran eficacia en unos casos como el peronismo argentino, donde la formación política llega a adquirir el nombre de su fundador, mientras se deprime de forma muy acentuada en ejemplos como los de México o Bolivia, donde el liderazgo institucionalizado en distintas presidencias sustituye a la permanencia personal de un dirigente, estableciéndose fórmulas más complejas de relación entre el movimiento político y su jefe circunstancial. Y ello sin entrar aquí en los ejemplos de caudillismo que han podido observarse en la tradición de las democracias avanzadas que, sin llegar a sustituir a los mecanismos reguladores de la formación de los poderes del Estado, han impregnado la sociedad civil de fórmulas de cohesión de grupo a través de la identificación con un dirigente más que con un programa.

La referencia a las aportaciones de Germani o Di Tella resulta indispensable porque, más allá de una seria divergencia que explicaré más adelante, han sido las que han ayudado a situar el fenómeno populista es una época precisa, analizando las tensiones producidas por el paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna. La utilidad de las reflexiones de Germani y Di Tella es haber planteado el análisis del populismo en una forma dinámica, que atiende a su carácter de fenómeno de una *sociedad en transición* (Di Tella, 1965; Germani, 1966). Di Tella ha destacado la incongruencia de *status* de algunos sectores de elite, que fuerza su salida de los marcos de representación política tradicional para hacerla receptiva al liderazgo de sectores subalternos emergentes. También ha destacado otro factor de incongruencia: la que existe entre el carácter de clase de estos movimientos y su autodefinición interclasista, como resultado de una etapa de maduración de las relaciones sociales en América Latina. Germani, quien sin duda ha elaborado un estudio indispensable para el análisis de los procesos de modernización, ha resaltado las *asincronías* del cambio —geográfica, institucional, social y motivacional—, y la aparición, como resultado de ellas, de dos elementos claves para la comprensión de las movilizaciones de tipo populista: *a*) el efecto *demostración*, acuñado por J. S. Duesenberry en referencia a la adquisición de expectativas de consumo por parte de los sectores subalternos de acuerdo con lo que consumen los sectores de nivel social superior, pero que Germani extiende a hábitos de tipo político-cultural; *b*) el efecto de *fusión*, por el que una cultura surgida de la modernización puede consolidar elementos tradicionales al ocupar espacios ideológicos de zonas sociales con preeminencia de elementos atrasados. Ernesto Laclau, en su crítica a estos análisis funcionalistas, ha señalado su carácter teleológico, pero a mí me parece más acertado denunciar su exigencia normativa, es decir, su insisten-

cia en las formas correctas de modernización y su explicación de los movimientos populistas como aberraciones provocadas por el impacto de los procesos acelerados y desordenados de caducidad de las sociedades tradicionales, uno de cuyos resultados sería el abandono de los mecanismos de organización democrática de la vida política en América Latina. Dicha adscripción a una presunta normalidad política, de la cual se desviarían los procesos históricos latinoamericanos, puede observarse en las consideraciones realizadas por Alistair Henessy —cuya *descripción* del fenómeno resulta, por otro lado, de suma utilidad—, que determina las condiciones de aparición del populismo de acuerdo con las *carencias* de una función social *adecuada* de la clase media o de la clase obrera (Henessy, 1969). Si por tal función se entiende la autonomía de los proyectos políticos, nuevamente habríamos de considerar hasta qué punto los partidos mayoritarios de la Europa occidental no habrían de situarse en un esquema de apreciación similar, incluso en su aspiración de ser partidos de todo el pueblo, huyendo de una determinación fundamental de clase. En tal caso, las presuntas aberraciones o carencias podrían conducir al examen de los *catch-all parties* que se desarrollaron con el impulso de la política democrática europea en el período de entreguerras, en especial en el campo de las opciones conservadoras con aspiraciones de construir una base de masas. Lo que se apunta aquí es un prejuicio basado en la *idealización* del sistema de organización política de la democracia parlamentaria europea, tomando el término en su doble acepción: *a*) su construcción tipológica y *b*) una optimización desatenta a aspectos que podrían conectar las conductas sociales con opciones extraeuropeas, que se quiere considerar ajenas a la *normalidad.*

III. LAS EXPERIENCIAS DE MÉXICO, BOLIVIA Y ARGENTINA

El esbozo de conceptualización del populismo que se ha realizado adquiere consistencia en la medida en que examinemos los rasgos generales de algunas experiencias concretas. La presentación de las condiciones reales en las que se definen los movimientos populistas en México, Bolivia y Argentina permiten completar un análisis tipológico con su necesaria verificación en tres procesos históricos contemporáneos. Se han seleccionado países poco similares en su estructura y desarrollo, y en los que, además, el proyecto político populista se ha construido por vías desiguales: desde el mismo poder estatal en el caso del Partido Revolucionario Institucional (PRI) mexicano, en una dilatada experiencia de oposición política y cambios de estrategia en el modelo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de Bolivia, o en el camino intermedio que supone el peronismo argentino. A ello podría sumarse carencias de similitud en aspectos considerados tradicionalmente tan sustanciales como el carácter urbano o rural de la movilización de masas, o el diseño concreto del liderazgo.

El recurso a una dinámica populista está asociada en el caso mexicano a la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), aun cuando sería más correcto considerar que en dichos años se produce un proceso de *unificación* e *integración* de sectores sociales subalternos que ya se habían movilizado en el proceso de guerra civil que produjo y siguió a la caída de Porfirio Díaz. Los presidentes Álvaro Obregón y, sobre todo, Plutarco Elías Calles (1920-1928), vencedores del agraris-

mo radical en el conflicto armado que ocupó la segunda década del siglo, advirtieron que la construcción de un Estado nacional sólido tan sólo podía realizarse mediante las concesiones sociales a los grupos movilizados en la revolución, aspectos que aparecían en la Constitución de 1917, pero que habían de encontrar formas de canalización de los intereses de las diversas familias participantes en la insurrección. El Partido Nacional Revolucionario, fundado en 1929 por Calles, fue tan sólo una coordinadora de caudillos locales que permitía evitar la reanudación de la guerra creando un espacio institucional para resolver los conflictos, fundamentalmente el de la sucesión presidencial. A ello se sumaba la invención de la figura del Jefe Máximo de la revolución, el propio Calles, a cuya autoridad real e indefinida estaba subordinada la autoridad formal y circunstancial del presidente (Lajaus, 1979). La obra de Lázaro Cárdenas fue la *institucionalización* de la revolución, dotando al presidente de la república de un instrumento para la canalización de la participación popular en las decisiones políticas, instrumento que servía también para arbitrar los conflictos clientelares y distribuir las zonas de influencia de cada sector revolucionario.

Como lo ha señalado un historiador fundamental del período (Córdova, 1974), el cardenismo constituyó una formalización de la *política de masas*. Ello implicaba establecer un proyecto estratégico preciso, un código de comunicación entre el presidente y los sectores movilizados, las condiciones de una alianza de clases y la fabricación de un nuevo instrumento político. El proyecto era la modernización del país, interrumpida por los costos físicos de la revolución, adjudicando un papel central al Estado en la inversión y en la redistribución de la renta, con el objetivo de quebrar el viejo latifundismo, realizar el reparto de tierras y mejorar las condiciones de consumo interno para propiciar el mercado nacional (Ianni, 1977). La emancipación económica de las clases subalternas se realizaría mediante su integración en un proyecto distribucionista, al tiempo que la recuperación de la soberanía mexicana implicaría la nacionalización de algunos servicios básicos como el ferrocarril o la expropiación de las empresas petroleras norteamericanas. Se trataba, por consiguiente, de un proyecto desarrollista y nacionalista que, en las condiciones de su impulso inicial, necesitó dotarse de un determinado discurso legitimador y establecer una coalición social precisa. Dicho discurso recurría al término «socialismo» para definir la mejora de las clases populares y la intervención del Estado en los conflictos sociales, la creación de economías externas y la formación cultural de los ciudadanos. El lenguaje era, en muchas ocasiones, severamente anticapitalista, pero buscando más la asunción de un pacto social por parte de los grupos dirigentes que la expropiación sistemática de la burguesía. En este sentido, las referencias anticapitalistas del cardenismo, como los célebres 14 puntos de 1936, conectaban con el discurso antioligárquico —que legitimaba la Revolución de 1910—, el reforzamiento del Estado y la necesidad de incorporar los grupos subalternos a una alianza entre campesinos, obreros urbanos y burguesía nacional.

El Estado —y la misma figura presidencial— se convirtió en gestor de esta alianza de clases proponiéndose, en primer lugar, la unificación de los sectores obreros y campesinos en dos centrales sindicales que superaran la dispersión gremial existente hasta entonces. Tal promoción de la unidad se realizó en dos condiciones políticas determinantes: de un lado, la necesidad de Cárdenas de contar con una base social de apoyo a su proyecto, con la cual enfrentarse a las resistencias

del ala derecha del partido liderada por Calles; de otro, la necesidad de impulsar dicha unificación a través de un pacto con los líderes obreros anticallistas evitando en todo momento que se llegara a constituir una sola central de obreros y campesinos, lo cual podría restar primacía al Estado en su relación con las fuerzas sociales mayoritarias. Sin llegar a negar nunca la pluralidad sindical, que continuó existiendo formalmente en el país, se estableció un pacto con la nueva Confederación de Trabajadores de México, que debía agrupar a la mayoría de obreros industriales y de servicios de la república, bajo el liderazgo de Vicente Lombardo Toledano. Dicha alianza se concretó en un apoyo constante del gobierno a las demandas de los trabajadores cetemistas, llegando a forzar el descontento de la burguesía y alimentando tensiones inflacionarias. Si con la CTM se establecía un verdadero pacto de reciprocidad, el caso del campesinado fue distinto, realizándose la organización de los trabajadores rurales desde el propio gobierno, que fue el que realmente impulsó la formación de la Confederación Nacional Campesina, más burocratizada y sumisa a las directrices estatales que la CTM, dada la organización previa de los asalariados urbanos y la cierta autonomía con que se llevó a cabo el proceso de unificación. Teniendo en cuenta el peso legitimador de la reforma agraria en el proceso revolucionario, la política de movilización y canalización de masas del cardenismo había de verificarse, en este sector, a través del aumento del reparto de tierras, llevándose a cabo una distribución efectiva superior a la que se había desarrollado en todas las presidencias previas. A ello hay que sumar la calidad más alta de la tierra entregada a los campesinos, la preferencia por los sistemas ejidales o colectivos de producción y el establecimiento de sistemas de crédito que hicieran eficaz el reparto.

La culminación de esta estrategia fue la reforma del partido oficial, que pasó a llamarse Partido de la Revolución Mexicana en 1938, modificando una estructura al servicio de la coordinación de caudillos armados para convertirse en un verdadero instrumento de participación política de las bases sociales organizadas por el cardenismo. El PRM se organizó en cuatro sectores: obrero, popular, campesino y militar. De esta forma, se institucionalizaba la identificación entre el Estado, el partido y la revolución, promoviendo una fórmula de representación de tipo corporativo o funcional. Las ventajas obtenidas por las organizaciones obreras y campesinas fueron tan elevadas como su pérdida de autonomía real. De hecho, se convirtieron ellas mismas en instituciones dependientes del aparato estatal-partidario, posición de la que no podrían emanciparse en los decenios siguientes, aun cuando tal posición reportara beneficios considerables a los cuadros sindicales implicados, asegurando la quiebra de cualquier oposición sindical a los grupos oficiales. Al final del mandato de Manuel Ávila Camacho, sucesor moderado de Cárdenas (1940-1946), el partido volvería a cambiar su nombre por el de Partido Revolucionario Institucional. Aun cuando su estructura por sectores se mantenía, la presidencia de Ávila Camacho había reforzado la organización autónoma del sector popular o de clase media, y se acentuaría el proceso de jerarquización del partido en torno a la figura presidencial, menguando las atribuciones de los diversos sectores —y, en especial, del que representaba a los obreros urbanos— para la designación de los candidatos a integrar los poderes del Estado. La presidencia de Miguel Alemán (1946-1952) daría forma efectiva a la rectificación del modelo cardenista de populismo. En el equilibrio entre movilización e integración que

forma parte del proyecto, se inclinó la balanza en favor del segundo de los aspectos, entendiendo que los cauces de participación creados en los años treinta eran, sobre todo, mecanismos de control desde la presidencia. Dicha disciplina fue acomodada a la voluntad de acentuar los elementos desarrollistas en perjuicio de los factores distribucionistas del cardenismo, lo cual implicaba asegurarse el apoyo de la burguesía industrial nacional y el de una nueva clase de medianos propietarios agrícolas, que habían de beneficiarse de las ingentes obras de regadío llevadas a cabo en los años cincuenta. Los sectores de la CTM poco proclives a sacrificar los márgenes de actuación de clase que habían adquirido en la etapa cardenista fueron depurados y expulsados del sindicato y del partido. Sus esfuerzos para constituir una nueva coalición de clases a la izquierda del régimen resultaron baldías hasta la crisis del PRI en los años ochenta.

La constitución del Movimiento Nacionalista Revolucionario se produjo en 1941, cuando Bolivia salía de la gran crisis nacional que reunió la depresión económica de comienzos de los años treinta y la derrota frente al Paraguay en la guerra del Chaco (1932-1935). Ambos factores ordenaron una crisis de legitimidad que quebró las instituciones tradicionales. Amplios sectores de la joven clase media consideraron caducado el modelo de progreso económico edificado desde fines del XIX, basado en la exportación de minerales y en la pervivencia de las haciendas agrícolas. La vieja oligarquía se identificaba con tres grandes exportadores de estaño, a los que los sectores de izquierda nacionalista o socialista calificaban de la «rosca» o del «superestado minero». El partido liberal y las dos facciones del partido republicano se apoyaban en un régimen electoral muy restrictivo —el voto «letrado»—, que apartaba del derecho al sufragio a la mayoría de la población, en especial a los sectores campesinos indígenas. Dada la desorganización de las fuerzas políticas salidas de la *generación del Chaco,* el estallido del viejo orden institucional no dio paso a una revolución democrática, sino a una sucesión de gobiernos de las Fuerzas Armadas que se denominaron a sí mismos el «socialismo militar» (Gallego, 1991 y 1992; Klein, 1969). La *generación del Chaco* se había dividido en dos opciones ideológicas antagónicas. De una parte se hallaba la tradición socialista, partidaria de una revolución democrática que incluyera el sufragio universal, la reforma agraria y la nacionalización de las minas, construyendo una alianza de sectores medios, obreros y campesinos en una lucha por la democracia y la emancipación económica de Bolivia. En otra posición se hallaban los núcleos nacionalistas, cuya estrategia inicial era la realización de una modernización económica del país que permitiera la superación del modelo monoexportador. Tal modernización, sin embargo, había de llevarse a cabo respetando las relaciones de propiedad existentes y exigiendo tan sólo, a través del intervencionismo del Estado, la reinversión de beneficios en el país para su diversificación y desarrollo. El cambio debía realizarse desde arriba, sobre la base de una alianza entre los pequeños grupos de intelectuales nacionalistas —que se llamaban a sí mismos «socialistas»— y un sector de jóvenes oficiales dispuestos a asumir un discurso antioligárquico y antiimperialista, en la misma medida en que negaban una alternativa democrática que implicara la movilización y organización de los sectores obrero y campesino.

Las experiencias de «socialismo militar», que se prolongaron hasta 1946, mostraron la debilidad de esta estrategia. En primer lugar, en el ejército fue tomando

fuerza la resistencia de los sectores conservadores a una política de reformas sociales, creándose las condiciones para un apoyo a la restauración del régimen tradicional tras la crisis de la posguerra del Chaco. Además, a la prudencia de las medidas de transformación, que impedía un verdadero desarrollo económico del país, se sumaba la carencia de una base de apoyo alternativo, que habría exigido la movilización de obreros y campesinos mediante la oferta de la distribución de la tierra, la nacionalización y cogestión de las minas, las libertades sindicales y el sufragio universal. Los textos fundacionales del MNR definieron la revolución nacional, sin embargo, en términos distintos a esta propuesta (Cornejo, 1949). La articulación de un verdadero proyecto populista sólo se produjo una vez se agotaron las posibilidades de una estrategia más restrictiva. La movilización de grupos subalternos, la constitución de un partido de masas y el recurso a un liderazgo carismático fue el resultado del fracaso de los intentos previos de llevar adelante una modernización del país sin tener que pactar con obreros y campesinos (Gallego, 1994). Y, además, su configuración precisa fue el resultado de la misma vía de toma del poder por la elite del MNR: la lógica de la insurrección popular armada de 1952 impuso un pacto determinado a las diversas fuerzas que actuaban bajo las siglas del proyecto populista (Dunkerley, 1982, Malloy, 1970).

El MNR puede definirse como un partido-coalición al que se fueron sumando sectores muy diversos de la elite nacionalista boliviana, incluyendo más tarde a cuadros del sindicalismo minero, fabril, de servicios y, finalmente, a los nuevos dirigentes campesinos. El proyecto populista fue, tanto en su discurso como en su organización, un modelo de integración de los diversos sectores beneficiados por la revolución de 1952. El discurso de la revolución nacional dejó de ser una propuesta de reforzamiento del Estado y control de las actividades económicas de la oligarquía, para convertirse en una realización de lo que la izquierda había definido como una revolución democrática, primer paso para una futura implantación del socialismo en Bolivia. La importancia del apoyo obrero a la asunción del poder por el MNR condujo a que el primer presidente y líder del movimiento, Víctor Paz Estenssoro, desarrollara en su mandato (1952-1956) una política de concesiones constantes a las demandas de la izquierda movimentista: se nacionalizaron las grandes empresas mineras, se creó un organismo de cogestión —la Corporación Minera Boliviana—, se constituyó un co-gobierno de partido y sindicatos, se llevó a cabo la reforma agraria y se concedió el sufragio universal, al tiempo que se mantenían armadas las milicias que habían vencido al ejército. El MNR devino un partido monopólico, que agrupaba a los diversos sectores revolucionarios, en una situación que legitimaba la participación política según el acuerdo con la insurrección de 1952. La izquierda marxista tenía sólo dos opciones: constituirse en el ala izquierda del proyecto o pasar a una posición residual, sin el apoyo de los sectores de la clase obrera y el campesinado que se habían integrado en el movimientismo. Buena parte de los cuadros de esta corriente se incluyeron en el proceso, confiando en que la revolución nacional habría de ser una primera etapa de movilización y organización de masas que acabarían reclamando objetivos de clase incompatibles con el mantenimiento de la coalición populista.

Como había sucedido en el caso mexicano, las presidencias que siguieron a la primera de Víctor Paz Estenssoro habrían de rectificar la orientación programática de la revolución nacional y reequilibrar el peso de cada sector en la gestión del

proceso. Así, la gestión de Hernán Siles Zuazo (1956-1960) y la segunda presidencia de Paz Estenssoro (1960-1964) implicaron la utilización del poder extraordinario alcanzado por el partido estatal para segmentar la base movilizada en torno al proyecto de la revolución nacional. La introducción de antagonismos en la Central Obrera Boliviana, el aislamiento de los mineros y la manipulación del campesinado para enfrentarse al poder de los trabajadores urbanos fueron algunos de los sistemas utilizados para dividir la coalición populista desde posiciones de la derecha del partido. A ello se sumó, como es lógico, la extrema burocratización del MNR, utilizándolo como un escenario de pactos parciales por parte del gobierno para asegurarse la imposibilidad de una reformulación de alternativa populista desde la base. A diferencia de lo que ocurrió en México, este «divisionismo populista» (Mitchell, 1977), llevó a la fragmentación del partido, cuyas diversas escisiones se legitimaban por su lealtad a la revolución de 1952. Una legitimación que continuaba ostentando el partido oficial, aunque no tuviera la eficacia suficiente para mantenerlo en el poder. Los golpes de estado que se sucedieron a partir de 1964 supusieron el reingreso de las Fuerzas Armadas en la política, y el fracaso de un populismo impotente para sostener su propia base de apoyo y su capacidad de resignar a la convivencia a los diversos sectores del partido. Las dictaduras de Barrientos, Ovando, Torres o Bánzer siguieron legitimándose, sin embargo, por el lugar testimonial de la insurrección de 1952, que las desviaciones de los gobiernos de Paz o Siles habían puesto en peligro. El Pacto Militar-Campesino formado por René Barrientos, por ejemplo, es una muestra de la continuidad del discurso y las fórmulas de movilización populistas, aun cuando fuera segregando a los sectores más radicales del sindicalismo minero y urbano de la alianza. El golpe de 1971, que llevó a Bánzer a la presidencia con el apoyo del MNR de Paz Estenssoro, indicó un último y frustrado intento de establecer un programa de apoyo al empresariado que, al realizarse a través de una coalición entre partidos y Fuerzas Armadas, podía renunciar a los niveles de movilización y exigencias populares de la revolución nacional.

Los orígenes del peronismo se hallan en la quiebra del modelo agroexportador argentino en 1930, al que siguió la política de industrialización por sustitución de importaciones orientada por los gobiernos de la llamada «década infame» (1930-1943). La irrupción de sectores subalternos de la clase media y la clase obrera urbana se había producido ya durante la Gran Guerra, facilitada por el proceso de democratización política abierto con las leyes de Sanz Peña (1912) y con la instalación en el gobierno de la Unión Cívica Radical (1916). La gestión de este partido popular fue acompañada de procesos de movilización social muy acusados, que habrían de culminar en la Semana Trágica (1919) y la organización de la extrema derecha argentina en la Liga Patriótica (Rock, 1977; McGee Deutsch, 1986). No obstante, la clase obrera no se vertebró políticamente, sino que mantuvo una tradición anarcosindicalista o sindicalista revolucionaria que no excluía los pactos circunstanciales de sus dirigentes con el gobierno radical. La crisis de 1930 asistió también a la intervención de las Fuerzas Armadas en la política, divididas entre sectores partidarios de la restauración del liberalismo oligárquico y otros afines al nacionalismo radical (Rouquié, 1978; Potash, 1969, 1980). El crecimiento industrial fue acompañado de la expansión de una clase obrera básicamente concentrada en los establecimientos de Buenos Aires y las provincias del litoral, que se organi-

zaba sindicalmente en las dos facciones de la Confederación General del Trabajo (CGT). A diferencia de los trabajadores de comienzos de siglo, los proletarios instalados en la capital durante los años treinta procedían de las provincias del interior, careciendo de los elementos culturales de clase que habían incorporado las inmigraciones de España, Italia o la Europa oriental. Sin embargo, tal transformación en el número y la calidad de la clase obrera industrial iba acompañada del control de los organismos sindicales por una vieja guardia formada en los conflictos de la época radical y con plena conciencia de clase, aun cuando la preservación de su autonomía no se expresara en el apoyo a un partido de orientación marxista, sino en los esfuerzos para construir alguna fórmula laborista que fuera la mera expresión política de la organización básica sindical.

La constitución del proyecto populista en la Argentina proceden, de hecho, del fracaso de Perón para mantener una posición firme de apoyo en las Fuerzas Armadas y de sus intentos para hacerse con la base social del radicalismo. En 1943, los militares argentinos habían aprovechado el agotamiento de los gobiernos de la llamada Concordancia, que gestionaban el país desde las elecciones de 1931 y que habían afrontado con graves tensiones internas el tema de la neutralidad en la Segunda Guerra Mundial. Una logia militar, el Grupo de Oficiales Unidos (GOU), se hizo con el gobierno en un golpe de estado de causas complejas, entre las que se mezclaban las ambiciones de algunos oficiales nacionalistas, la preocupación por controlar las tensiones sociales que podían seguir a la guerra mundial —a semejanza de lo que había ocurrido en 1918— y la voluntad de asegurar la soberanía del país mediante un programa industrializador, una vez que los Estados Unidos habían orientado sus ayudas económicas hacia Brasil, aliado mucho más seguro en la contienda contra las potencias del Eje. El acceso al poder de las Fuerzas Armadas inauguraba un ciclo de permanentes golpes dirigidos a una sustitución definitiva del poder civil o a una rotunda rectificación de la democratización abierta con las leyes de Sáenz Peña y la gestión del radicalismo. En lo que interesa más a este ensayo, se establecían las condiciones propicias para un pacto entre un sector del GOU y los dirigentes sindicales. Desde la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, el coronel Juan Domingo Perón, que pronto ostentaría el cargo de vicepresidente de la república, tomó contacto con los líderes de la CGT y comenzó a contrapesar su falta de apoyo en la mayoría de las Fuerzas Armadas con una relación privilegiada con dirigentes como Cipriano Reyes o Luis Gay. Lejos de constituir una relación de manipulación de masas, esa fase de encuentro se realizó a través de un interés mutuo, en el que ambas partes creían conservar su autonomía. No en vano, los cuadros sindicales constituyeron el Partido Laborista, como instrumento de apoyo electoral de Perón, pero sobre todo como vehículo de coordinación de sus propias demandas y de su liderazgo. La dinámica abierta en la jornada del 17 de octubre de 1945, cuando Perón fue liberado de su arresto por la capacidad de movilización del laborismo, así como la formalización de la candidatura presidencial para las elecciones de 1946 parecían corroborar esta relación entre fuerzas equivalentes.

Las dos presidencias consecutivas de Juan Domingo Perón (1946-1955) determinaron la articulación de un proyecto populista que tenía poco que ver con esa autonomía de clase que habían querido construir los antiguos líderes sindicales. Se logró una movilización e integración de masas obreras, pero ya no a través de un

liderazgo previo de la misma, sino mediante el contacto directo con un liderazgo carismático que encarnaban Juan Domingo Perón y su esposa, Eva Duarte. La depuración de la CGT y la disolución del Partido Laborista fueron pasos visibles de este proceso de control de la movilización por el presidente, que consiguió que su movimiento se denominara Partido Peronista. Entre las múltiples discusiones que se han producido sobre los orígenes del peronismo, destaca la que se refiere al carácter de la clase obrera que dio un innegable sustento al régimen, antes y después de su caída. La consideración de los primeros análisis era detectar una carencia de madurez en la nueva clase obrera, formada en las relaciones paternalistas preindustriales del interior, sin la experiencia sindical de los conflictos iniciales del siglo y presa fácil de la demagogia de un líder carismático. Estudios más matizados (Murmis y Portantiero, 1972; Torre, 1990), han advertido la necesidad de reunir esa naturaleza reciente de los obreros industriales con el interés de clase definido por un liderazgo antiguo que pacta con el primer peronismo. Sin el establecimiento de esos vínculos entre la vieja guardia sindical y una facción del ejército, la estrategia de Perón habría tenido serias dificultades para asentarse. Es cierto que, como ocurre en todos los casos de populismo, se produce una incongruencia de clase, que es mucho más acusada en el caso argentino que en el que ha podido observarse en México o Bolivia. Porque, en el modelo peronista, asistimos a la conformación de un movimiento *fundamentalmente* de la clase obrera, aunque las propuestas del discurso peronista sean siempre las de *integración* multiclasista en un proyecto de desarrollo nacional industrializador y de distribución de la renta de una forma que mejore la calidad de vida de los trabajadores. Es posible que el fracaso de Perón residiera en su incapacidad para ampliar la base de multiclasismo real —y no sólo discursivo— de su movimiento, enfrentándose siempre a la desconfianza de las clases medias, de sectores muy amplios de la burguesía nacional y, sobre todo, de las Fuerzas Armadas que interpretaban las aspiraciones de unas y otras, además de las de la vieja oligarquía agropecuaria.

El peronismo fue víctima de la propia paradoja populista: la incapacidad de sostener a largo plazo intereses antagónicos en un mismo proyecto, a través de un discurso emotivo, vinculado a la integración de una elite desgajada de las viejas clases dominantes y de los sectores emergentes del proceso de modernización. Con todo, consiguió convertirse en un elemento cohesionador de la cultura política de la clase obrera en la Argentina. Ello no derivaba de la simple manipulación realizada por el doble liderazgo de Perón y Eva Duarte en los años iniciales y más prósperos de su mandato. Era el resultado de un constatación de una mejora de las condiciones de vida por parte del proletariado, que pueden ser verificadas en los incrementos del salario real durante la primera presidencia (Lewis, 1990). Más que ese factor, aunque resultara indispensable, se encuentra la percepción del peronismo como una forma de adquisición de ciudadanía, de ocupación de un espacio central en la política del país y de poder real en la organización del trabajo fabril, que alguien tan crítico con el peronismo como Germani ha debido reconocer. La frase captada por Daniel James en su estudio sobre el sindicalismo peronista, «con Perón todos éramos machos» (James, 1990), indica la fuerza del discurso de la integración, mezclado con la realidad de un proyecto de clase. Los fracasos de los esfuerzos para desperonizar el país y, especialmente, a los trabajadores argentinos durante las sucesivas dictaduras que siguieron a la Revolución Libertadora de 1955

nos indican la solidez de una cultura política basada no sólo en la idealización de una etapa de gobierno, sino en la verificación de los espacios reales ganados por los sectores subalternos. Tal vez la oportuna caída de Perón, justamente cuando se iniciaba el peronismo menos distribucionista y más atento a la necesidad de primar el crecimiento y el beneficio empresarial, haya ayudado a sostener dicha cultura a través de los ciclos intermitentes de gobiernos radicales y dictaduras militares que precedieron al último peronismo de 1973.

IV. CONCLUSIÓN

Los modelos considerados nos permiten señalar las semejanzas y diferencias que pueden aparecer en los populismos clásicos de América Latina. Podemos ahora resumir tales aspectos señalando que el populismo fue una experiencia histórica, que se realizó en una fase muy determinada de la evolución de los países del área, coincidente con el fracaso de los modelos de las economías de enclave y la irrupción de una nueva clase obrera, surgida de las necesidades de sustitución de importaciones industriales. A ello se sumaba el descontento de amplios sectores de la clase media que no disponían de canales adecuados para la participación política en el marco del liberalismo oligárquico, y que estuvieron dispuestos a conformar una alianza multiclasista en la que dispusieran de la hegemonía, tanto por su preparación como por la base programática del proyecto. Tales procesos fueron acompañados de una fuerte deslegitimación de la democracia parlamentaria, induciendo fórmulas de participación política consideradas más auténticas, que incluían propuestas corporativas y que implicaban también la constitución de partidos monopólicos, identificados con el pueblo y la revolución. La construcción de las alianzas policlasistas, realizada en torno a un discurso de *revolución nacional*, no excluyó los conflictos internos que vivieron tales agrupaciones, pero lo cierto es que, en las condiciones propicias para que se alimentara un discurso y una organización *de clase*, el populismo resultó un vehículo eficaz para desviar tal posibilidad a la construcción de un movimiento de integración que, en la práctica, eliminó la autonomía de los trabajadores y, a largo plazo, supuso la subordinación de sus intereses a los de las burguesías nacionales. El populismo podía legitimarse sobre la base de una mejora material constatable de las condiciones de vida, así como por la funcionalidad de un pacto que incrementara el poder de negociación política de los grupos subalternos. Una y otra cosa se mantuvieron en los años inmediatamente posteriores a la toma del poder. Se verificaron en el cardenismo, en la primera presidencia de Paz Estenssoro o a comienzos del mandato de Perón. Pero tuvieron que conjugarse con un reforzamiento del poder del Estado, identificado con un movimiento político que encarnaba la coalición populista, poniéndola al servicio directo de la nueva elite más que a disposición de los grupos subalternos. Las tensiones provocadas por este deslizamiento hacia políticas desarrollistas y menos distribucionistas, hacia el sacrificio de la integración en favor de la represión de los sectores más exigentes, provocaría la conversión del régimen en un instrumento al servicio de una parte burocratizada del sindicalismo y de la burguesía, como en el caso de México, creando grandes frustraciones en el ámbito del sindicalismo más reivindicativo, de las corrientes democratizadoras del mismo partido

dirigente o del campesinado que se identificaba con la revolución de 1910. En Bolivia, implicaría la dispersión del MNR, su desahucio en manos de dictaduras militares pretendidamente populistas y su travesía final hacia las opciones neoliberales en los años ochenta. En Argentina, la imposibilidad de ganar a las Fuerzas Armadas o a sectores consistentes de la clase media para el proyecto peronista implicaría su conversión en una estrategia de la clase obrera para ocupar espacios de representación y poder social. No obstante, el discurso peronista no se adaptó a esa realidad, sino que continuó vertebrándose en torno a un proyecto nacional integracionista. Siendo éste el caso en que más reducida fue la capacidad de generar una alianza de clases, fue el que de manera más acusada desarrolló el liderazgo carismático, cuya supervivencia se basaría en la escasa duración efectiva del mandato y en las condiciones económicas excepcionales que hicieron posible una política distribucionista.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ JUNCO, J., y GONZÁLEZ LEANDRI, R. (1994): *El populismo en España y América*, Catriel, Madrid.

BAILY, S. (1984): *Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina*, Paidós, Buenos Aires.

CÓRDOVA, A. (1974): *La política de masas del cardenismo*, Era, México D.F.

CORNEJO, R. (1949): *Programas políticos de Bolivia*, Los amigos del libro, Cochabamba.

DI TELLA, T. (1965): «Populism and reform in Latin America», en *Desarrollo económico*, Buenos Aires, abril-junio, vol. IV.

DUNKERLEY, J. (1984): *Rebellion in the veins. Political struggle in Bolivia, 1952-1982*, Verso, Londres.

GALLEGO, F. (1991): *Los orígenes del reformismo militar en América Latina. La gestión de David Toro en Bolivia*, PPU, Barcelona.

— (1992): *Ejército, nacionalismo y reformismo en América Latina. La gestión de Germán Busch en Bolivia*, PPU, Barcelona.

— (1994): «La formación de una alternativa populista. El Movimiento Nacionalista Revolucionario de Bolivia», en J. ÁLVAREZ JUNCO y R. GONZÁLEZ LEANDRI (comps.), pp. 163-176.

GERMANI, G. (1966): *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Paidós, Buenos Aires.

HENESSY, A. (1969): «Latin America», en Ionescu y Gellner, pp. 28-61.

HOROWITZ, J. (1990): *Argentine Unions, the State and the rise of Peron, 1930-1945*, Institute of International Studies, Berkeley.

IANNI, O. (1977): *El Estado capitalista en la época de Cárdenas*, Era, México, D.F.

IONESCU, G. y GELLNER, E. (1969): *Populism, its meanings and national characteristics*, Weidenfeld and Nicolson, Londres.

JAMES, D. (1990): *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

KLEIN, H. S. (1969): *Parties and political change in Bolivia, 1880-1952*, Cambridge University Press, Nueva York.

LACLAU, E. (1978): *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Madrid.

LAJAUS, A. (1979): *Los orígenes del partido único en México*, Universidad Nacional Autónoma, México.

LEWIS, P. H. (1990): *The crisis of Argentine capitalism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

MALLOY, J. (1970): *Bolivia. The Uncompleted Revolution*, Pittsburgh University Press.

MCGEE DEUTSCH, S. (1986): *Counterrevolution in Argentina, 1900-1932. The Argentine Patriotic League*, The University of Nebraska Press, Lincoln.

MITCHELL, Ch. (1977): *The legacy of populism in Bolivia. From the M.N.R. to military rule*, Praeger, Nueva York.

MOSCOSO PEREA, C. (1990): *El populismo en América Latina*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

MURMIS, M., y PORTANTIERO, J. C. (1972): *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Siglo XXI, Buenos Aires.

PAGE, J. (1984): *Perón. Una biografía*, Javier Vergara Editor, Barcelona.

POTASH, R. (1969): *The Army and politics in Argentina. Yrigoyen to Peron*, University Press, Stanford.

— (1980): *The Army and politics in Argentina, 1945-1962, Perón to Frondizi*, Stanford Junior University.

ROCK, D. (1977): *El radicalismo argentino, 1890-1930*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

ROUQUIE, A. (1978): *Pouvoir militaire et societé politique en République Argentine*, Fondation Nacional des Sciences Politiques, París.

TORRE, J. C. (1990): *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

WORSLEY, P. (1969): «The concept of populism», en Ionescu y Gellner, pp. 212-250.

CAPÍTULO XIII

NEOCONSERVADURISMO

JOSEP BAQUÉS

I. INTRODUCCIÓN

La expresión *neoconservadurismo* ha sido empleada para referirse a una corriente de pensamiento, especialmente arraigada en el mundo anglosajón, cuyo objetivo común es, por una parte, la revitalización del discurso favorable a la economía de mercado, el liberalismo político y la democracia, pero también, por otra parte, el desarrollo de una crítica, por momentos contundente, a los flecos o las derivas de tipo moral y cultural que en buena medida habrían sido generados por el propio capitalismo.

Por ese motivo, los autores neoconservadores o neocon suelen plantear diagnósticos poco amables acerca del estado de salud de un modelo socioeconómico que, a pesar de todo, defienden, mientras que las recetas impulsadas en aras a su regeneración pretender ser más incisivas que las aplicadas en la práctica por los gobiernos nominalmente conservadores de nuestros días. Quizá por ello, a partir de los años setenta y ochenta del siglo XX se llegó a hablar de una *revolución neoconservadora.* Entre esos autores cabe destacar a Leo Strauss y sus discípulos, por un lado y al movimiento *neocon* propiamente dicho, vinculado a la revista *The Public Interest* (con Irving Kristol a la cabeza), por otro lado. Puede decirse que este es el núcleo duro de una cosmovisión que aún hoy inspira a una parte significativa de los «republicanos» estadounidenses.

En la periferia inmediata de las tesis neoconservadoras encontramos otros argumentarios que ocasionalmente han compartido etiqueta e incluso (al menos en parte) objetivos. Sin embargo, hay que saber distinguir claramente estas tres corrientes ideológicas: la ideología liberal-conservadora (Friedrich Hayek, Milton Friedman, Michael Oakeshott, Robert Nozick, Ludwig von Mises, Murray Rothbard, Israel Kirzner, Ludwig Lachmann, George Reisman, etc.), la nueva derecha cristiana (sobre todo evangelista: Jerry Fallwell y otros) y el neoconservadurismo (Leo Strauss, Irving Kristol, Allan Bloom, Daniel Bell, Michael Novak, William Kristol, Paul Wolfowitz, Richard Perle, Douglas Feith, Eric Edelman,

Elliot Abrams, Eliot Kohen, Danielle Pletka, Robert Kagan, etc.). Son ideologías políticas diferentes. Se trata de planteamientos que poseen otra fundamentación, que parten de otras tradiciones y que plantean énfasis bastante diferentes entre ambas, por una parte, así como en relación con el núcleo duro del pensamiento neoconservador al que antes he hecho alusión, por otra parte. Sin embargo, han tenido y siguen teniendo su espacio a la hora de configurar las prioridades y los programas de algunos partidos de la derecha contemporánea. Como quiera que estamos ante ideologías tratadas en otros capítulos de este libro (*Liberalismo conservador* y *Nueva derecha cristiana*, respectivamente), en éste vamos a centrarnos en el neoconservadurismo, sin perjuicio de que en el apartado final de este trabajo se desarrolle una visión de conjunto de las interrelaciones existentes entre todas ellas: neoconservadurismo, liberalismo conservador y nueva derecha cristiana. Quedan fuera del análisis las ideologías de la derecha no democrática, tales como el pensamiento contrarrevolucionario, el fascismo y la nueva extrema derecha.

II. LEO STRAUSS Y SU LEGADO

Leo Strauss (1899-1973) es uno de los principales exponentes de esta nueva ola de conservadurismo. Su tema es el de la crisis de la modernidad, entendida como el proyecto de traer el cielo a la tierra por medios exclusivamente humanos (Luri, 2012). En el origen de la crónica objeto de crítica se halla un gran optimismo con respecto a nuestras posibilidades. Según Strauss sus protagonistas serían, en diversas oleadas, autores como Maquiavelo, quien habría transformado la filosofía en un instrumento de satisfacción de las apetencias humanas; como Locke, que reducirá el derecho natural a derecho individual; como Rousseau, que bajo palio de defender la voluntad general terminará defendiendo (potencialmente) cualquier cosa —con independencia de su contenido moral—; o como Nietzsche y Heidegger, con la particularidad de que estos últimos ya serían plenamente conscientes de la crisis de la modernidad, por lo cual pergeñarán huidas desesperadas ora de corte nihilista, otrora de tipo historicista. En medio de la confusión, Strauss admite que hubo figuras más recias, menos engreídas, entre las que destaca Burke. Aunque ni siquiera el viejo irlandés se salva de algunas críticas, esta vez menos debidas al fondo de su aportación y más basadas en su excesiva tibieza así como en su escasa predisposición a nadar contra corriente (Strauss, 2014).

Las consecuencias de esta oleada de modernidad en la «historia del pensamiento» (expresión que a veces emplea, pero que le parece sospechosa en sí misma) son amplias y diversas, pero siempre negativas. Ante la constatación de la realidad que nos rodea, lo que emerge es justo lo contrario de lo que deseaban los pensadores cuestionados por Strauss: pesimismo generalizado, asunción de que el progreso material no siempre lleva asociado el progreso moral, dudas respecto a las aparentes virtudes de la tecnología, conciencia de que algunos de los momentos de mayor crueldad de la humanidad se han dado en las últimas décadas, a la par que todos esos avances...

En última instancia la crisis de la modernidad —nuestra crisis— tiene un trasfondo filosófico: los filósofos han renunciado a descubrir la verdad (Strauss, 2014) y en su lugar han abrazado, muchas veces de modo explícito, el relativis-

mo. Sin embargo, llegados a este punto, también se aprecia una crisis de valores a nivel social, cuyos máximos exponentes serían la búsqueda del bienestar personal, la huida de las propias responsabilidades y la apología del ocio más banal (Zuckert, 2006).

La propuesta de Strauss pasa por releer a los clásicos de dos grandes ciudades: Jerusalén y Atenas. Sobre todo, a los clásicos antiguos, ya que es necesario regresar a los fundamentos. Sus principales referentes son la Biblia judía y el pensamiento griego. Los autores griegos, aunque pasados por el tamiz del pensador musulmán Al Farabi (Drury, 2005) y del principal pensador judío medieval Maimónides (Smith, 2008), ambos aristotélicos, que al aportarle el método esotérico incentivan a Strauss a desarrollar lecturas no siempre ortodoxas de las aportaciones de esos autores. El reto consiste en recuperar la noción de derecho natural (por más que la versión del mismo que Strauss sostiene sea un tanto *sui generis*). En esencia, plantea que en toda época y lugar, el ser humano se habría planteado las mismas preguntas. No en vano, en la obra de Strauss los problemas comunes unifican más que las hipotéticas soluciones. Pero sólo hay derecho natural si también se es capaz de esbozar unas respuestas similares. Strauss cree en esta posibilidad, ya que cree que hay algo, muy esencial, que es transhistórico (Strauss, 2014). Algo de lo que no se puede huir sin caer en los errores de los filósofos responsables de la crisis de la modernidad... y finalmente en el desencanto y la permanente insatisfacción característicos de nuestro tiempo. En opinión de Strauss, al renegar de nuestro pasado inevitablemente habríamos renegado de nosotros mismos y, al obrar de ese modo, habríamos violentado nuestra propia naturaleza.

Revertir esta situación es tarea ardua. Pero es la única salida. Strauss espera poco de la opinión pública. Desconfía de ella. Está en las antípodas del pragmatismo. Es el (buen) filósofo quien debe descubrir la luz... aunque la mayoría de la gente permanezca hipnotizada en el fondo de la caverna. Strauss distingue la «autoridad de la opinión» de la «educación genuina» (Luri, 2012). Hay que tender a lo segundo pasando, si es necesario, por encima de lo primero. Claro que Strauss también huye de los convencionalismos sociales y de los prejuicios —porque son el otro formato de la misma tiranía de la mayoría que tanto detesta— lo cual le permite desmarcarse de los conservadores menos audaces y hasta reivindicar para sí mismo cierto espíritu revolucionario (Strauss, 2014). Así, la educación se convierte en uno de sus principales desvelos, pues recibe la influencia directa del judaísmo, que considera una prioridad el estudio y la educación.

Allan Bloom (1930-1992), que se halla entre sus discípulos más conocidos, se convertirá en el máximo exponente de la nueva pedagogía. Como su maestro, tampoco está especialmente interesado en las supuestas virtudes de la democracia. Considera que se trata de un «baile de disfraces» en el cual los líderes han sucumbido a la tentación de halagar a sus votantes, apelando a sus sentimientos, cuando no a sus instintos (Monserrat, 2004). El sexo ha sustituido al amor y, para Bloom, eso tiene lecturas que van más allá de la doméstica, basada en la relación de pareja: constituye una muestra más de nuestra precariedad como miembros de una sociedad (Torres Santomé, 2007). La conclusión que se infiere de ello es aterradora: la educación no educa y la masa ignorante se impone a unos líderes dispuestos a rendirse al poder del número, que es el de la mediocridad (Bloom, 1987).

La religión es otro tema importante para Strauss. Su obra también puede ser leída a la luz de la dialéctica entre Atenas y Jerusalén. A su entender, el filósofo (el sabio) es ateo (por definición). Sin embargo, eso no obsta nada a la necesaria comprensión de la utilidad social de la religión (de las religiones, de hecho). El drama de la modernidad es que ha osado emplear la filosofía para negar la religión. Con ello, ha destruido tanto nuestros referentes como nuestra esperanza, sin ser capaz de aportar una alternativa viable. También ha destruido una intuición que sólo las religiones pueden aportar: la que concierne a nuestras limitaciones. Este discurso no es incompatible con la labor del (buen) filósofo. Más aún, según la interpretación de Strauss éste es, precisamente, el mensaje último de Platón y esto es lo que Sócrates nos enseñó. Para hacer de los hombres seres más justos y hasta más refinados, es imprescindible hacerlos conscientes de sus limitaciones (Strauss, 2006). El filósofo sabe de esas dificultades a través de su labor; pero la mayoría carece de esa facilidad. Las religiones contribuyen a cubrir esa laguna. Sin su aportación, la gente oscilaría entre fases de optimismo desaforado (e infundado) y conclusiones depresivas (inevitables, una vez descubierta la cruda realidad por la fuerza de los hechos).

Su apoyatura en los clásicos —especialmente en los clásicos antiguos— aporta otro de los pilares de su obra, a saber, la convicción acerca de que el axioma del derecho natural es el bien común o, para este autor, la justicia social. Por ello, el conservadurismo de Strauss no es individualista. Algunos añadirían, con razón, que no es «burgués» (aunque no sea éste el léxico preferido por el profesor). Trasladado a conceptos más operativos en clave política (ejercicio que él siempre consideró, en el mejor de los casos, arriesgado) esto le permite desarrollar algunas reflexiones favorables a la igualdad —entendida como igualdad de oportunidades— e incluso a la justicia social, si bien lo hace sin abandonar la idea de mérito y sin dejarse seducir por una hipotética igualdad de capacidades que siempre le pareció falaz.

Strauss también hace suya cierta noción de libertad. Pero se trata de una libertad «con continencia» —algo así como una libertad liberada de los más bajos impulsos—. Ejercicio que realiza no por causa de moralina alguna, sino por un motivo más egregio: el respeto a los demás. La ética de la reciprocidad y la primacía de la educación se aúnan en la regla de Oro del sabio judío Hillel: «No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. Ésta es toda la Torá, el resto es comentario. Ve y estudia». De nuevo, en definitiva, la justicia social o el bien común. Efectivamente, desde el momento en que somos seres sociales, le resulta imposible concebir la libertad como algo meramente individual a la vez que considera impropio tomar a los demás como meros instrumentos de nuestra propia felicidad (Strauss, 2014).

III. IRVING KRISTOL Y LOS NEOCON

Irving Kristol (1920-2009) posee una curiosa trayectoria intelectual. Judío de formación marxista, su filiación trotskista le llevó a abrazar un profundo antiestalinismo. Esto es algo recurrente en una buena parte de los neocon: empezaron en la izquierda antiestalinista hasta llegar al neoconservadurismo. Dadas las circuns-

tancias de la «Guerra Fría» y el totalitarismo de Rusia, ello animó a Kristol a colaborar con la CIA con el fin de promover la democracia. Pocos años después se había convertido en uno de los principales divulgadores de una nueva corriente de pensamiento que poco tenía que ver con el socialismo, ya sea teórico o real. Además, él nunca hizo ascos (al revés) a ser considerado como la punta de lanza del neoconservadurismo. El término «neoconservador» fue empleado por vez primera por Irving Kristol en 1979 en su artículo *Confessions of a True, Self-Confessed 'Neoconservative'*. Pero Kristol no estuvo sólo en esta aventura. Autores como Michael Novak (1933; procedente del catolicismo social) o Daniel Bell (1919-2011; judío, inicialmente más cercano a la socialdemocracia, de la que dice sentirse parte hasta el final de sus días, al menos en lo económico) contribuirán de modo significativo a convertir esas intuiciones en un corpus doctrinal bastante homogéneo.

Uno de los puntos de partida de este grupo de autores lo constituye el análisis que hace Bell de las contradicciones del capitalismo. A su entender, cualquier sistema puede ser estudiado en función de la relación que se establece entre la esfera económico-productiva, la político-institucional, y la moral-cultural. El problema, en el caso que nos ocupa, es la falta de sintonía entre las exigencias de la primera esfera (que requiere eficacia, pero también disciplina y responsabilidad) y la tercera esfera (que, en nuestros días, tiende a la autocomplacencia). Dicho con otras palabras, Bell denuncia que nos estamos deslizando por una pendiente crecientemente hedonista que, más pronto que tarde, cortocircuitará la necesaria conexión con el ámbito del crecimiento y la prosperidad económica (Bell, 1994). Como veremos al final de este epígrafe, las tesis *neocon* harán un llamamiento a una mayor actividad del Estado (segunda esfera) a fin de resolver esta brecha para que de ese modo el sistema siga siendo viable. De esta manera, la labor principal del Estado consiste en volver a conectar la economía y la moral.

Este análisis es compartido por Novak y por Kristol. De hecho, lo refuerzan, aduciendo que no se trata de un fenómeno espontáneo. Más bien, ocurre que algunos actores tejen un discurso, más o menos sutil, que tiene por finalidad socavar la confianza en la sociedad contemporánea. Incluso aluden a la aparición de una «New class», de la que formarían parte ciertos intelectuales, artistas, actores, periodistas, profesores de Instituto y hasta de Universidad. Todos ellos, desde sus respectivos puestos e influencia, irradiarían el tipo de reflexiones que, al combinar la crítica al modelo económico (primera esfera) con incentivos a la degeneración de las buenas costumbres (tercera esfera) en lugar de tender puentes entre esferas, serían la mejor garantía de su definitiva voladura.

Desde un punto de vista social, les llama la atención que esa «New class» tenga muy poco que ver con el *ethos* y hasta con las aspiraciones de la clase obrera: más bien se alimentaría de la desorientación o de la insatisfacción de (algunos) hijos inadaptados de la clase media. Aquellos que han visto truncadas sus expectativas, generalmente por fallar en la toma de decisiones, por dejarse llevar por el hedonismo dominante o por una combinación fatal de ambas cosas. La «New class» sería portavoz de los descontentos con el sistema, hacia el que trasladan la culpa de los propios errores. Sin embargo, desde una perspectiva conceptual esos portavoces no se verían con fuerzas para cambiar, directamente, dicho sistema económico. En cambio, estarían rellenando los huecos dejados por el discurso auténticamente

socialista o comunista de otros tiempos (discurso que, como se ha dicho, muchos *neocon* conocían de primera mano) a través de una apología de la sensualidad que —paradójicamente— aflora a modo de un nuevo y poco respetuoso individualismo, que incluye la justificación de la homosexualidad o del aborto; el consumo de estupefacientes o el de pornografía; así como el rechazo de la familia tradicional (Kristol, 1986).

Ahora bien, los *neocon* consideran que el discurso liberal-conservador à la Hayek es, en parte, culpable de que el proyecto político que ellos avalan no sea ampliamente mayoritario en la sociedad. El problema vendría dado porque el sector más liberal de lo que comúnmente se define como «las derechas» habría renegado, de modo explícito, de la justicia social. En cambio, a ojos de Kristol —pero también, claramente, a ojos de Bell— es perentorio rescatar ese concepto para su propio ideario (Kristol, 1978; Bell, 1994). Por consiguiente, el conservadurismo no debería ser contrario a la idea del *Welfare State*, sino que su objetivo debiera ser, en todo caso, readaptarlo para garantizar su supervivencia en el futuro. Por ello, en principio, nada obstan a las pensiones de vejez o de enfermedad, a los subsidios para los parados o a la inversión pública en sanidad y en educación (dejando abierta la cuestión de su gestión). Por el contrario, podemos hallar razonamientos contundentes en contra de que el criterio de acceso a la educación o la sanidad quede supeditado, *de iure* o *de facto*, al poder adquisitivo de cada quien (Bell, 1994).

De todos modos, las recomendaciones que este elenco de autores propone para sostener ese Estado del bienestar son bastante prudentes. Para empezar, discuten que en las sociedades capitalistas el de la desigualdad sea un problema tan grave como pueden dar a entender algunas estadísticas oficiales (Kristol, 1978; Novak y Green, 1986; Bell, 1994). Quizá por ello —o gracias a ello— siendo como son poco amigos de la presión fiscal (Bell, 1994; Waters, 2001), llegan a proponer la supresión del impuesto de sociedades y el establecimiento de un impuesto sobre la renta proporcional (Kristol, 1974) acompañado de la devolución de ciertas competencias a la iniciativa privada (Novak, 1983). Soluciones, como puede apreciarse, del agrado de pensadores como Hayek, Oakeshott o Friedman, entre otros representantes del liberalismo-conservador. Sin embargo, los neoconservadores inciden en la justicia social y la educación.

Igual que sucediera con los straussianos, pero esta vez con mayor énfasis y variedad de enfoques, los *neocon* desarrollan diversas propuestas para cortar la hemorragia provocada por la rotura del cordón umbilical que une la esfera económica y la moral en las sociedades occidentales avanzadas. Frente al creciente hedonismo reivindican una cultura del deber; frente al nuevo individualismo camuflado de posmodernidad, requieren responsabilidad social; frente al flirteo con un ocio banal, reclaman el cultivo de la ética del trabajo; y frente a la experimentación sexual promueven la conquista del propio carácter y de la propia dignidad en la libertad sexual. Para todo lo cual reivindican una implicación mucho más clara del Estado y las demás administraciones públicas, de consuno con otros actores y instituciones pertenecientes a la sociedad civil.

Sin embargo, a diferencia de Strauss, estos autores todavía mantienen cierta confianza en el sentido común de la gente común. La sensación que se desprende de la lectura de sus textos es que mientras Strauss establece una lista de tareas a

desempeñar *antes de* reflotar las sociedades de nuestro tiempo, Kristol aboga por desplegar una serie de medidas *mientras* se promueve una movilización social de las masas a favor de sus postulados. Algunos exégetas de su obra han creído ver en su mensaje una especie de populismo conservador... que lejos de ser desmentido por Kristol, ha sido aceptado como uno de los nuevos retos de su proyecto (Drury, 1999).

¿Cuál es el *modus operandi* elegido para ello? Lo primero que debería hacer el Estado (parte fundamental de la segunda esfera de Bell) es revertir su actual tendencia a retroalimentar (y legitimar con sus leyes) los excesos de la tercera esfera (moral/cultural). Para ello, se requieren alternativas. Novak defiende que el individuo no es tal sino, más bien, un «animal familiar», a lo cual añade la necesidad de definir entre el corrosivo individualismo y su polo opuesto —el colectivismo— un *tertium genus* que nos pueda guiar hacia una suerte de «individuo comunitario» (Novak, 1983, 1999); Bell construye su «hogar público», una especie de Estado-árbitro capaz de evitar tanto los egoísmos de los actores privados —que a su entender siguen siendo imprescindibles para la buena marcha de la economía y la creación de empleo— como la tentación de la economía planificada y de los monopolios, al mismo tiempo que ajusta la sintonía de los valores a las necesidades funcionales de nuestras sociedades (Bell, 1974, 1994); Kristol, en fin, apuesta por establecer lo que él denomina como un «consenso débil» (pero transversal) que contemple una reforma educativa de calado, capaz de forjar un sentido de la virtud republicana (en el sentido fuerte de la palabra) entre las nuevas generaciones de ciudadanos (Kristol, 1978, 1986).

En cuanto al rol de la religión, aunque no es el tema que más preocupa ni ocupa a estos autores conviene destacar que, debidamente asumida a modo de religión civil (v. gr. Tocqueville, 1993) todavía es una herramienta útil —quizá hasta indispensable— tanto para garantizar la cohesión como para regenerar o reforzar la tercera esfera de la sociedad. Pero sin que haya necesidad de entrar en debates de corte teológico (de los que casi siempre huyen). El Estado debería apoyar a todas las religiones sin distinción (Steinfels, 1979) en la medida que el discurso de cada una de ellas es funcional al objetivo pergeñado. Llama la atención, en todo caso, que, aunque Kristol pertenece a una familia judía, siempre entendió que el cristianismo como religión de la mayoría social podía asumir con mayor solvencia esos objetivos, pero siempre respetando el pluralismo religioso. Por lo menos en los Estados Unidos (Drury, 1999). Claro que lo más probable es que su razonamiento contenga más criterios utilitaristas que conceptuales, lo cual también es coherente con esta cosmovisión.

Ahora bien, Kristol no se conforma con el estímulo a la recuperación de la influencia de las religiones. Es consciente de que puede ser necesario algún refuerzo. Máxime cuando la secularización ha ido avanzando hasta el punto de que la receptividad de estos mensajes no es la que era décadas atrás. El nuevo ingrediente es el nacionalismo. Incluso como algo distinto al patriotismo. Porque el patriotismo mira al pasado mientras que el nacionalismo lo hace al futuro. Lo primero es visto como necesario, pero no como suficiente. Por eso, Kristol llama a construir un nuevo ideal, capaz de movilizar a las masas. Esto le llevará a adoptar un discurso muy contundente (incluso belicista) a partir de la guerra del Vietnam —que apoya sin fisuras— y hasta entrado el siglo XXI. Es significativo, cuando algunos de los más emblemáticos

defensores de la *realpolitik* se opusieron a ese conflicto (v. gr. Morgenthau) y lo es también porque Kristol acusó a Reagan de ser demasiado prudente en política exterior (Drury, 1999).

IV. COMPARACIÓN ENTRE CORRIENTES: EL ABANICO CONSERVADOR EN LA ACTUALIDAD

Si se alude coloquialmente a fenómenos como la «derecha» o la «nueva derecha» en términos ideológicos, es conveniente tener en cuenta que ahí convergen diversas corrientes de pensamiento. Corrientes que no siempre se pondrían de acuerdo en todos los extremos. En este capítulo se ha trabajado una de las más emblemáticas, la neoconservadora, a través de sus dos principales puntos de apoyo (liderados por Leo Strauss e Irving Kristol). Ahora bien, en las proximidades de este núcleo duro, solemos encontrar a pensadores liberal-conservadores o a la nueva derecha cristiana. Por ello, puede ser de ayuda plantear algunas reflexiones acerca de sus relaciones, con ánimo didáctico.

Ante todo, cabe recordar que ni todo el liberalismo ni todo el cristianismo (suponiendo que éste puede ser considerado como una ideología) son conservadores. En ambos casos se pueden encontrar autores, obras y/o temáticas que podrían ser considerados, más bien, como sociales y que, en el lenguaje de moda, podrían ser consideradas «progresistas». Sin ánimo de ser exhaustivos y a modo de meros apuntes, cabría decir que desde las tesis de Hobson, Hobhouse o T. H. Green hasta el «principio de la diferencia» de Rawls, el liberalismo ha desarrollado una vertiente claramente democrática y social —para algunos, rayana con la socialdemocracia— o que difícilmente encajan con los postulados dedicados a defender el *status quo* las tesis más aguerridas de la Doctrina Social de la Iglesia, que llaman a la cogestión, a la participación de los obreros en los beneficios de sus empresas o a explicitar que el «destino universal de los bienes» es un derecho natural más básico que el de propiedad privada, hasta el punto de que la defensa de la segunda queda condicionada al cumplimiento del primero (v. gr, entre otros, Pío XI, en *Quadragessimo Anno*).

Dicho lo cual, ¿qué relación tienen con el neoconservadurismo las versiones conservadoras del liberalismo o la nueva derecha cristiana? En principio, todos ellos comparten unos objetivos esenciales: defender la economía de mercado y la democracia, así como preservar unas reglas básicas del juego (también en el plano moral) que lo hagan factible a largo plazo. Sin embargo, a medida que rebajamos el nivel de abstracción, las cosas se tornan bastante más complejas. Vayamos por partes.

Los liberal-conservadores (Hayek, Oakeshott) plantean una crítica al *Welfare-State* y a las pretensiones de la justicia social mucho más radicales que las que podemos leer en los textos de los neoconservadores. A sus ojos, los *neocon* son demasiado condescendientes con el papel activo del Estado en cuestiones económicas. Papel que no sólo toleran, sino que incluso reivindican. De este modo, los liberal-conservadores se sienten traicionados por la ambigüedad que los neoconservadores mantienen en materia económica. ¿Qué hay de verdad en ello? Aunque hemos visto que hasta Kristol y Novak están por las rebajas fiscales, así como por

la economía de la oferta; o que la presunta socialdemocracia de Bell está muy atenuada; no es menos cierto que entre los *neocon* no se cultiva ninguna sospecha conceptual contra los poderes públicos. Para ellos, el Estado no es un mal menor, sino un activo que debe ser aprovechado en diversas circunstancias. Puede decirse que la lógica más profunda del liberalismo económico no ha calado con fuerza entre los neoconservadores. Cuando los derechos se plantean como meramente individuales, sin apelación a lo colectivo, los Strauss, Bloom, Kristol, Bell o Novak se incomodan. Las apelaciones de Strauss al «bien común» o las de Kristol a la «justicia social» no contienen las mismas recetas que las de un ideario, digamos, socialista. Sin embargo, tampoco son baladís. Hay algo de muy sincero en ellas.

A su vez, cuando el debate pivota alrededor de la cuestión cultural se invierten las tornas. Es decir, los *neocon* dirigen la ofensiva de la regeneración moral y lo hacen con tanta contundencia que son acusados por los liberal-conservadores de estar adoptando algún tipo de «política de la fe», esto es, una opción nada conservadora, ya que pretenden alterar de modo drástico la situación del presente a partir de políticas activas, basadas en la ingeniería social y hasta legal (Oakeshott, 1996). Es decir, pretenden hacerlo —de nuevo— con la ayuda del Estado. Lo cual es considerado por los liberal-conservadores como la prueba definitiva de que los neoconservadores nunca han asumido sinceramente la tesis liberal del gobierno limitado. Pero el asunto se complica aún más cuando los liberal-conservadores analizan con detalle el prontuario específico de los neoconservadores en este punto, puesto que ellos son escépticos frente a las diversas tentativas de someter al individuo a algún proyecto comunitario, ya sea a partir de los supuestos beneficios del nacionalismo (Hayek, 1978) o del rescate del discurso trascendente de las religiones (Oakeshott, 2000).

Si la comparación se plantea con la denominada «nueva derecha cristiana», es preciso dar una nueva vuelta de tuerca. Por lo pronto, los prohombres de este fundamentalismo bíblico suelen ser protestantes, a diferencia de los judíos y, en menor medida, de los católicos, que se hallan sobrerrepresentados en las filas neoconservadoras. De hecho, eso no es casual: los miembros de la nueva derecha cristiana se consideran a sí mismos los albaceas del puritanismo que está en la base de los EEUU como nación. Su discurso es el propio de un pueblo elegido que, por temor a perder esas esencias, no admite concesiones de ningún tipo a las minorías. Sin embargo, los neoconservadores son condescendientes hasta cierto punto con la nueva derecha cristiana, principalmente protestante. En parte, al considerar que tienen un enemigo común: la decadencia social debida a la relajación de las costumbres, así como al encumbramiento de conductas que no hace tanto eran el oprobio de una sociedad decente. En parte, también, porque en sus propias obras han identificado la relevancia de la religión —en positivo— como bastión de la cohesión social.

No en vano, Kristol hizo mucho por lograr que el Partido Republicano de los EEUU asumiera como propio parte del mensaje de la nueva derecha cristiana a partir, cuanto menos, de los años setenta del siglo XX (Drury, 1999). Algo que perdura hasta la actualidad, aunque más o menos atenuado o exagerado, en función de candidatos y candidaturas. Lo que ha venido sucediendo desde entonces es que, apoyados en su excelente red mediática, los líderes de la nueva derecha cristiana

han tratado de incidir en la elección de candidatos republicanos (a favor de los más conservadores) y, una vez en el poder, en sus decisiones. Partiendo de estas bases, y aunque la cuestión socioeconómica no ocupa el primer lugar de la agenda de los fundamentalistas, los pronunciamientos al respecto suelen ser favorables al mercado, lo cual facilita las sinergias con las demás corrientes (Blumenthal, 2009). Esta mirada favorable hacia el mercado y sus imperativos es debida, por un lado, al fervoroso anticomunismo de los miembros de este movimiento y, por otro lado, al propio carácter —ciertamente individualista— de la aproximación evangelista a la realidad (poco dada, por definición, a las jerarquías establecidas o a la estipulación de lecturas pautadas de las fuentes de inspiración).

Sea como fuere lo que el protagonismo alcanzado por este debate ha provocado es una relativa marginación del núcleo duro del neoconservadurismo (ya sea el de Strauss o el de Kristol) cuya explicación ha ocupado, a su vez, el esfuerzo principal de este análisis. A su vez, en su conjunto, se ha podido comprobar la heterogeneidad de axiomas, prioridades y recetas que convergen en lo que con la superficialidad que caracteriza a las aproximaciones no académicas al tema se suele definir como la «derecha», pero que contiene varias ideologías políticas distintas.

BIBLIOGRAFÍA

BAQUÉS, J. (2009): «El otro rostro de Jano: la dimensión conservadora de Hayek», en *Revista Española de Ciencia Política*, 20 (4): 147-173.

— (2014): «La obra de Michael Oakeshott como paradigma del liberalismo-conservador», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 145: 25-42.

BELL, D. (1974): «The Public Household—on fiscal sociology and the liberal society», *Public Interest*, 37 (Fall): 29-64.

— (1994): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid.

BLOOM, A. (2009): *Gigantes y enanos*, Gedisa, Barcelona.

— (1987): *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, Nueva York.

BLUMENTHAL, M. (2009): *Republican Gomorrah. Inside the movement that shattered the Party*, Nation Books, Nueva York.

DRURY, S. (1999): *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin´s Press, Nueva York.

— (2005): *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave & MacMillan, Nueva York.

HAYEK, F. (1978[1959]): *Fundamentos de la Libertad*, Unión Editorial, Madrid.

KRISTOL, I. (1974): «Taxes, Poverty, and Equality», *Public Interest*, 37 (Fall): 3-28.

— (1978): *Two Cheers for Capitalism*, Basic Books, Nueva York.

— (1986): *Reflexiones de un neoconservador*, Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires.

LURI, G. (2012): *Erotismo y Prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*, Encuentro, Madrid.

MONTSERRAT, J. (2004): «Formas, figuras y formaciones straussianas», en Monserrat Molas, J., y Lastra, A. (eds.), *Herencias Straussianas* (2004), Universitat de Valencia, pp. 49-66.

NOVAK, M. (1983): *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires.

— (1999): «El capitalismo familiar», *La Ilustración Liberal*, 2 (abril-mayo): 35-60.

NOVAK, M., y GREEN, G. (1986): «Poverty down, Inequality up?», *Public Interest*, 83 (Spring): 49-56.

OAKESHOTT, M. (2009): *La voz del aprendizaje liberal*, Katz, Buenos Aires.

— (2000[1975]): *El racionalismo en política y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

— (1996[1952]): *La política de la fe y la política del escepticismo*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

ROIZ, J. (2001): «Leo Strauss y la omnipotencia en política», en R. Máiz (2001), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia.

SMITH, S. (2008): *Reading Leo Strauss*, University of Chicago Press, Chicago.

STEINFELS, P. (1979): *The neoconservatives: the men who are changing America's politics*, Simon & Schuster, Nueva York.
STRAUSS, L. (2014): *Derecho natural e Historia*, Prometeo, Buenos Aires.
— (2013): *El libro de Maimónides*, Pre-textos, Madrid.
— (2008): *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires.
— (2007): *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires.
— (2007): *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu, Buenos Aires.
— (2006): *La ciudad y el hombre*, Katz, Buenos Aires.
— (2006): *Sobre la tiranía*, Encuentro, Madrid.
— (2004): ¿Progreso o retorno?, Paidós, Barcelona.
TOCQUEVILLE, A. de (1993[1835]): *La democracia en América*, Alianza, Madrid.
TORRES SANTOMÉ, J. (2007): *Educación en tiempos de neoliberalismo*, Morata, Madrid.
WATERS, M. (2001): *Daniel Bell*, Routledge, Nueva York.
ZUCKERT, C. y M. (2006): *The Truth about Leo Strauss*, University of Chicago Press, Chicago.

CAPÍTULO XIV

DEMOCRACIA CRISTIANA

CESÁREO R. AGUILERA DE PRAT

I. IGLESIA Y POLÍTICA

Aunque la democracia cristiana va más allá de la Iglesia católica, pues incluye a las confesiones protestantes, las relaciones entre tal movimiento político y la poderosa estructura eclesiástica vaticana tienen un carácter central privilegiado. En cualquier caso, ha sido profunda la modificación de la posición de la Iglesia en la vida política y social contemporánea, con efectos contradictorios tanto institucionales como cívicos. Como tal, la Iglesia fue definida por el marxista italiano Gramsci como uno de los aparatos privados de la sociedad civil encargados de la organización del consentimiento y la reproducción del sistema y en su acción política habitual dentro de la sociedad moderna aquélla pugnó fundamentalmente por preservar sus intereses corporativos (Gramsci, 1975, I, 546). La Iglesia católica es la única confesión religiosa que tiene hoy a su disposición un sujeto estatal internacionalmente reconocido, de ahí que sea un protagonista relevante de la política mundial. Pese al sarcástico comentario de Stalin («¿cuántas divisiones tiene el Papa?»), el Vaticano es un formidable centro de irradiación ideológica y de poder transnacional. En este sentido, la Iglesia representa una suerte de «internacional» con sus cerca de novecientos millones de fieles, sus más de cuatrocientos mil religiosos y sus cuatro mil obispos. Se trata de una entidad con una fuerte estructura burocrática jerárquica y sólida presencia en Europa y América Latina y significativos enclaves en África, Asia y América del Norte. Su dimensión institucional la diferencia tanto de las Iglesias ortodoxas que son autocéfalas (poseen total autonomía estatal y sólo reconocen un mero carácter simbólico y moral al Patriarca de Constantinopla) como de las protestantes que tienen relaciones de tipo *federal* con completa disposición nacional (Varios/*Limes*, 1993, 33).

Desde el punto de vista de la doctrina política formal la Iglesia rechaza ubicarse en el eje derecha/izquierda al afirmar que su misión en el mundo es estrictamente espiritual. Esto significa que, de entrada, deja la libertad de opción política a sus

seguidores, pero siempre dentro de ciertos parámetros morales irrenunciables. En consecuencia, los derechos humanos son interpretados en clave confesional puesto que sobre determinados ámbitos (educación, divorcio, aborto, anticonceptivos, relaciones sexuales prematrimoniales y/o «heterodoxas», eutanasia y otros) la Iglesia pretende imponer al conjunto de sociedades complejas y plurales su criterio particular como si fuera universal y el único posible. Esta opción se proyecta sobre la concepción cristiana del Estado que es visto como instrumento transitorio que debe ponerse al servicio del «bien común» para remediar abusos y hacer converger intereses. En los años noventa el propio Papa ha precisado que la Iglesia no pretende entrometerse como tal en opciones políticas concretas, ni expresar preferencias institucionales y constitucionales para solventar problemas de los Estados pues su única meta es la de divulgar su doctrina religiosa. Esto no impide que se sienta obligada a *orientar* a los creyentes y a recordar, en particular, que sus preferencias políticas deben dirigirse a opciones que defiendan los *valores* cristianos a fin de armonizar la fe religiosa con la actividad temporal, con independencia de las siglas concretas (*Pacem in Terris* en Cerroni, 1975, 1303; Magister, 1996, 236-237). De un lado, la Iglesia ha constatado en los años noventa el hundimiento de un tipo de relación excesivamente estrecha con determinada opción política reputada *propia* (la DC italiana, en particular) y de otro, ha reafirmado su ideario y su aspiración a seguir *iluminando* las consciencias de los creyentes sobre numerosas cuestiones no sólo espirituales. Esto es: se asume que la Iglesia debe volver a su genuina función evangélica y restituir la libertad de opciones políticas a los católicos confiando en su responsabilidad autónoma, a la vez que el Papa reafirma el papel de aquélla en la esfera pública, la aspiración irrenunciable desde su perspectiva a la unidad de los católicos y el imperativo de «salvar» a toda la sociedad. En todo caso, en la plasmación de la doctrina son perceptibles significativas diferencias tanto conceptuales como orgánicas entre los católicos y los protestantes: la elaboración de la definición de los principios cristianos es tarea de los teólogos en ambas confesiones, pero así como para los protestantes la inculcación de los mismos es una función pastoral individual, para los católicos la práctica corresponde a movimientos organizativos colectivos específicos. En todo caso, es constatable la endeblez de la doctrina política de la democracia cristiana en sentido estricto, sólo deducible de su adaptación de las encíclicas papales y de sus genéricos principios programáticos. En otras palabras, el pensamiento político democristiano no está sistematizado y no hay grandes autores que lo definan pues se ha ido formando a partir de los debates y de las necesidades prácticas derivados de su encarnación como movimiento político (Caciagli, 2003, 165-180).

Una vez consolidado el Estado liberal en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX, los primeros pasos políticos de la Iglesia en su seno —tras una dura fase anterior de polémica confrontación— no fueron de intervencionismo directo. Es más, el *Syllabus Errorum* (1864) y el *Non Expedit* (1870) prohibieron a los católicos participar en la política del Estado liberal, pero ciertas medidas anticlericales obligaron a la Iglesia a reaccionar apoyando a los conservadores. La estrategia de rehuir el terreno explícitamente político, es decir, electoral y parlamentario, para confiar en la abstención social no fue eficaz para frenar a los gobiernos liberales. El apoyo indirecto a los conservadores tampoco fue suficiente en varios países, de ahí que la Iglesia decidiera finalmente concurrir de modo

directo en la arena política apoyando a organizaciones propias —los partidos populares— aunque ello pudiera tener cierto coste. En efecto, la participación directa en la política dio a las organizaciones partidistas católicas vida propia y reforzó los modos seculares de actuación, así como los intereses específicos de una nueva elite de dirigentes (Kalyvas, 1996, 330-331 y 341-341). El conflicto entre Iglesia y Estado llegaría a cierto compromiso fáctico: no siempre la Iglesia acabaría exigiendo a toda costa la confesionalidad expresa de los poderes públicos cuando no fuera posible por la gran fuerza de los laicos (Francia), pero pugnaría por preservar ciertas parcelas autónomas y privilegios institucionales. Una suerte de derecho de veto sobre el poder político en determinadas cuestiones muy sensibles para la Iglesia, sobre todo las relacionadas con la familia y la educación. En este sentido, Gramsci afirmó que por «despotismo» la Iglesia ha entendido tradicionalmente la intervención de la autoridad estatal laica para suprimir o limitar sus intereses. La Iglesia acaba siempre por reconocer cualquier poder de hecho mientras no afecte a tales ámbitos y si el poder público amplía los beneficios entonces aquélla lo declara providencial (Gramsci, 1975, I, 546).

Pese a la inevitable aceptación del Estado democrático desde 1945 la Iglesia expresa reservas constantes sobre algunas de sus políticas (discutiendo implícitamente el principio de la legitimidad representativa) y, más allá, sobre la ideología de la modernidad. Esto es así porque la Iglesia se topa hoy con la generalizada secularización de las costumbres en Occidente que dificulta su control social, de ahí que también en los años noventa la Conferencia Episcopal Italiana siga denunciando la «catastrófica interpretación del mundo occidental moderno que incluso ha constituido el marco de referencia común de una buena parte del pensamiento católico y que continúa aquí y ahora» (Magister, 1996, 230). Esto no quita que la Iglesia haya sido muy hábil en su proyección tanto sobre el antiguo bloque soviético como en el *Tercer Mundo*. En el primer caso, aquélla siempre distinguió entre la polémica doctrinal en la que no era posible ningún acuerdo (aun tolerando hasta cierto punto el diálogo entre cristianos y marxistas) y la *ostpolitik* pragmática que tan buenos resultados le acabarían dando en la Europa del Este, sobre todo en Polonia. En el segundo, ha procurado siempre extender su influencia más allá de su tradicional bastión latinoamericano y ello pese a las dificultades de orden religioso y cultural con las que topa en numerosos países africanos y asiáticos.

II. ELEMENTOS DE LA DOCTRINA POLÍTICA CRISTIANA

Las bases de una cierta teoría política cristiana pueden hallarse en la «doctrina social» de la Iglesia que fue tanto una singular versión confesional de uno de los grandes debates que se sucitó en el último tercio del siglo XIX como un intento ideológico de hacer frente al movimiento obrero revolucionario. La inicial opción no directamente política de la Iglesia favoreció la elaboración de un discurso social de tipo caritativo y conciliador forjado por las encíclicas papales, determinados círculos eclesiásticos (por ejemplo, jesuitas como Meyer, Costa-Rossetti, Lehmkhul, Biederlack, Cathrein y Pesch) y centros católicos de investigación (Universidades de Lovaina, Friburgo, Milán o París) (Cronin, 1950; Campo, 1967; Poulat, 1977; Guerrero, 1996). En realidad, no hay un equivalente al Manifiesto de

Marx en la tradición política de la democracia cristiana cuya aparición fue una respuesta ante ciertas situaciones antes que una sistematización teórica. Esta endeblez doctrinal reforzó el hecho de que las encíclicas se convirtieran en la fuente ideológica inspiradora básica del pensamiento político cristiano, al margen de las elaboraciones teóricas de algunos pensadores (Leclerq, Messner, Maritain, Mounier) (Vaillancourt, 1980; Jonghe/Preneel, 1982). Aunque históricamente fueron muy conflictivas las relaciones entre la Iglesia y el Estado liberal hubo un intento pionero de combinar catolicismo y liberalismo, el de Lamennais que, sin embargo, fue rápidamente desautorizado por la jerarquía tras 1830 (en el caso español es célebre, al respecto, el panfleto integrista de Sardà i Salvany, *El liberalismo es pecado*). Pío IX, en su encíclica *Quanta Cura* y en el *Syllabus Errorum* (ambos documentos de 1864) rechazó la enseñanza laica, el trato oficial igualitario para todas las confesiones religiosas, la secularización de la sociedad civil, la separación Iglesia/Estado o la libertad de cultos. Incluso León XIII, que iniciaría una muy limitada apertura eclesiástica, no asumió el principio de la soberanía popular en la encíclica *Inmortale Dei* (1885). Con todo, en *Libertas* (1888) admitió, con reservas y precauciones, algunas ideas modernas como las de participar en las instituciones públicas, de ahí que, con realismo, el Papa recomendara a los católicos franceses que aceptaran la legitimidad de la III República para defender unidos y desde dentro sus reivindicaciones. En *Rerum Novarum* (1891) León XIII teorizó un corporativismo social católico que conciliara a todas las clases sociales dentro de un orden sustancialmente jerárquico. Así, Pío X en *Vehementer Nos* (1906) señaló: «la Iglesia es por su naturaleza una sociedad desigual; está constituida por dos categorías de personas; los pastores y el rebaño. Sólo la jerarquía dirige y controla [...]. El deber de la masa es aceptar ser gobernada y seguir con sumisión las órdenes de los que la guían» (Kalyvas, 1996, 328). Por lo demás, en las relaciones entre la Iglesia y el fascismo predominó la colaboración sobre el distanciamiento como resultó evidente por el apoyo inicial del Partido Popular Italiano al gobierno de Mussolini, por la liquidación del partido católico por parte del Vaticano y, sobre todo, por los Pactos Lateranenses, el concordato de 1929. Con todo, en *Non abbiamo bisogno* (1931) el Papa Pío XI criticó que el régimen fascista aplicase a Acción Católica y a las organizaciones juveniles católicas las prohibiciones que afectaban a los partidos políticos y en 1937 no vio con agrado el culto idolátrico a la raza de los nazis (*Mit Brennender Sorge*). Sin embargo, Pío XII no se comprometió con la democracia pues, a su juicio, la Iglesia no tenía la obligación «de pronunciarse por uno de los diversos sistemas opuestos que se encuentran vinculados a lo temporal» (Von Beyme, 1986, 114).

Con perspectiva histórica es constatable la evolución de la Iglesia de bastión reaccionario del *Antiguo Régimen* a defensora (instrumental y selectiva) de los derechos humanos y del pluralismo en el mundo contemporáneo. En los años sesenta del siglo XX buena parte del mundo católico acogerá con simpatía las novedades del Concilio Vaticano II. Juan XXIII fue el primer Papa de la época contemporánea que procuró superar la antítesis moderno/antimoderno en la Iglesia y, con él, la cultura católica como instrumento de reconstrucción de la cristiandad perderá relieve en favor de la pastoralidad universal, el diálogo abierto con todas las confesiones y la paz (*Mater et Magistra* de 1961, *Pacem in Terris* de 1963). Con Pablo VI regresa la cultura tradicional y el occidentalismo, pese a su inicial

Populorum Progressio (1967) favorable al desarrollo de los pueblos marginados. Con todo, a pesar de que con Pablo VI los conservadores recuperaron posiciones (*Humanae Vitae*, 1968), el propio Papa admitió que «una sola fe puede apropiarse de modo exclusivo del nombre de cristiano al prestar el servicio político» (*Gaudium et Spes*, 1975). Juan Pablo II desarrolla su proyecto dentro de categorías culturales distintas de las tradicionales occidentales pues su visión del mundo no es eurocéntrica (Accatoli/Del Río, 1988). De un rígido integrismo antimodernista inicial, Juan Pablo II ha matizado la difusión mundial de su mensaje a fin de tender puentes a otras confesiones, lo que no impide que los sectores menos renovadores de la Iglesia (Opus Dei, Comunión y Liberación) se hayan convertido en los grandes beneficiarios de su línea. Este renacimiento integrista desde los años ochenta será apoyado por una parte de la jerarquía tanto por razones ideológicas como prácticas y con notoria proyección expansiva (Varios/*Limes*, 1993, 18 y 193, 1990, 26-29). Juan Pablo II combinará un mensaje socio-laboral populista (*Laborem Exerciens*, 1981; *Centesimus Annus*, 1991) con la reafirmación de la ortodoxia más tradicionalista en el ámbito moral (*Dominum et Vivificantem*, 1986).

Al margen de la doctrina oficial, son complejas las relaciones entre cristianos y política y, de hecho, es perceptible un amplio pluralismo interno de la comunidad de creyentes: desde ultraintegristas hasta sectores que se consideran revolucionarios (teología de la liberación, Iglesia de los pobres) e incluso marxistas (Camilo Torres). La cuestión de las relaciones entre cristianismo y política es diferente y más amplia que la que afecta a la Iglesia y el Estado, aunque ambas estén conectadas. La política moderna, como realidad temporal, es de naturaleza laica y no confesional, lo que significa que el cristiano que hace política directamente debe ser coherente con los valores en los que cree, pero debe asumir el pluralismo. Mounier, por ejemplo, señaló que no existe como tal una política específicamente cristiana. En este sentido, la distinción entre sociedad civil y sociedad política y la separación de esferas entre diferentes lealtades ha suscitado no pocas tribulaciones en el mundo cristiano. En este sentido, el principal problema de la adaptación ideológica moderna de la democracia cristiana es el de combinar ciertos valores confesionales irrenunciables con el laicismo propio de una opción política partidista. Así como en el catolicismo político la principal dificultad para la democracia cristiana ha consistido en articular una oferta electoral autónoma con relación a la jerarquía eclesiástica, en el protestantismo —mucho menos condicionado institucionalmente— el peso de la doctrina religiosa llegó a ser muy determinante. Los partidos protestantes recalcaron tradicionalmente su fundamento ideológico en los textos religiosos «al ejercer la autoridad del Estado, la Revelación debe ser guía y regla y apoyarse en la escritura» y su programa político debe basarse en «los principios de la ley moral y de la Revelación divina» (Unión Cristiana Histórica de Holanda y KVP respectivamente, en Fogarty, 1964, 69). De todos modos los partidos protestantes han sido —en general— notoriamente menos influyentes que los católicos, lo que prueba la importancia central del activismo político eclesiástico directo en el segundo caso. La excepción está representada por el cristianismo ortodoxo que, salvo en muy contados casos, no ha dado lugar a la aparición de específicos partidos religiosos, aun habiendo alentado a formaciones políticas campesinas y/o nacionalistas. La mayor dependencia de las Iglesias ortodoxas de sus respectivos Estados, la ausencia de un centro ejecutivo propio a modo del

Vaticano, el arraigo de esta confesión en países poco modernizados y secularizados y la muy débil tradición liberal de la Europa oriental son factores que contribuyen a explicar la ausencia significativa de la democracia cristiana en ese ámbito.

III. LA APARICIÓN DE LOS PARTIDOS CONFESIONALES

El origen de los partidos cristianos tuvo su causa en el conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia durante el siglo XIX y diversos estudios históricos comparados en la línea abierta por Rokkan confirman la pertinencia del análisis basado en el *cleavage* religioso como detonante de aquéllos (Mayeur, 1980; Conway/Buchanan, 1993-1994). De un lado, la Iglesia rechazó numerosas innovaciones liberales inspiradas por una ideología racionalista, progresista y científico-técnica puesto que afectaban a la estructura y el horizonte mental de las sociedades tradicionales. Una vez que la Iglesia constató la consolidación del Estado liberal y la imposibilidad de restablecer íntegramente el *Antiguo Régimen*, aquélla trató de adaptarse para influir en su seno. Es más, ante la nueva amenaza representada por la irrupción del movimiento obrero revolucionario se produjo incluso un cierto acercamiento táctico de la Iglesia no sólo a los conservadores como antaño, sino incluso a los liberales moderados. En otras palabras, la consolidación del Estado constitucional representativo hizo inevitable hacer política en su interior, de ahí que los cristianos promocionaran los intereses de la Iglesia a través de numerosas asociaciones intermedias (hermandades, cooperativas, centros morales y recreativos). La preservación de ámbitos reputados como propios (familia, educación, incluso cierto obrerismo gremialista) en las instituciones del Estado hizo que los creyentes evolucionaran de un rechazo del régimen liberal a su asunción fáctica de tipo procedimental. Ante la «cuestión social» la respuesta cristiana fue la de favorecer un sindicalismo corporativo de tipo conciliador, aunque esta opción no siempre pudo eludir el problema de la unidad de acción con los sindicatos de clase, lo que provocó contradicciones internas en algunos casos (Misra/Hicks, 1994).

El acontecimiento político más relevante se producirá al crearse los partidos populares —de tipo confesional— para articular directamente los intereses de la Iglesia. Esto es, se acabó descartando la estrategia de actuar por mediación (a través de asociaciones sectoriales) o delegación (partidos conservadores) y se optó por asumir la forma más moderna de organización política del momento, esto es, el partido de masas. Tras la Primera Guerra Mundial los partidos cristianos tuvieron un fuerte arraigo en determinados países europeos occidentales (Bélgica, Holanda, Alemania, Austria e Italia), con notorias excepciones (países anglosajones y escandinavos) y dificultades persistentes en algún caso (Francia). La audaz estrategia de dotarse de específicos partidos confesionales tendría algunas consecuencias no deseadas por la propia Iglesia ya que, por primera vez, se movilizaba políticamente a los católicos *como tales*. Esto significa que apareció un nuevo actor político (los activistas católicos) que cobró vida propia y fue cada vez más celoso de su autonomía, tal como un sector de la jerarquía había temido al percibir que tal opción podía sustraer a la Iglesia cierta capacidad de dirección absoluta (Kalyvas, 1996, 344). Los partidos confesionales nacieron porque la Iglesia fue víctima de su propio éxito estratégico participativo ante los más que apreciables

resultados electorales iniciales logrados. El origen es, pues, fruto de una reacción defensiva y corporativa de la Iglesia frente al Estado liberal anticlerical y frente al movimiento obrero revolucionario. Los partidos confesionales fueron el fruto de una movilización basada en el reclamo religioso en países que afrontaban importantes desafíos en la industrialización y la democratización de tal modo que políticas secularizadoras y laicas y la amenaza socialista inclinaron la balanza en favor de organizar políticamente a los cristianos mediante un partido específico. El inesperado éxito electoral de los partidos populares (el *Zentrum* alemán en 1871 y el PP italiano en 1919 se convirtieron en los segundos partidos nacionales tras liberales y socialistas, respectivamente) mostró la existencia de un filón político formidable y ello probó que el potencial electoral de la religión como cuestión política no había sido adecuadamente valorado. Los partidos confesionales crearon una identidad política que determinaría la acción colectiva de los creyentes en lo sucesivo y mostraron que la religión resultaba movilizadora en términos electorales. Esto no fue ni automático ni natural pues no bastan ofensivas anticlericales o conyunturas críticas para tal desenlace, pero parece claro que la coincidencia de varias condiciones (ofensiva liberal, debilidad conservadora, amenaza de la izquierda) favoreció a este nuevo actor político. Los conservadores, poco predispuestos e incluso escasamente capacitados para dotarse —en general— de partidos de masas, confluirían a menudo en los partidos confesionales por su notable fuerza electoral. Sin embargo, estos partidos, aun asumiendo una buena parte del legado conservador y tradicionalista, negaron ser asimilados a simples formaciones reaccionarias. Es cierto, sin embargo, que la mayoría de los partidos cristianos históricos fue muy conservadora pues la causa católica se asoció a la contrarrevolución absolutista y al integrismo clerical y la protestante al autoritarismo prusiano, en ambos casos con oposición al liberalismo, la democracia, el socialismo y el republicanismo. La única conjunción del cristianismo político con un movimiento político moderno se dio con el nacionalismo por su oposición al internacionalismo socialista y al cosmopolitismo liberal. Sólo tras la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial la democracia cristiana entroncará con la poliarquía y ello con tintes populistas al socaire de su reorientación reformista. Pese a sus veleidades autónomas, los partidos populares fueron disueltos por la propia institución eclesiástica a medida que las democracias pluralistas fueron liquidadas en casi toda Europa por dictaduras reaccionarias, siendo completa su claudicación y pasividad ante el totalitarismo fascista (el PPI en 1923, el *Zentrum* en 1933, el Partido Cristiano Social austríaco en 1934 y la CEDA en 1936 —aunque en este caso es parcial su caracterización como estricto partido católico, aun siendo la religión uno de sus elementos identitarios fundamentales, como ha mostrado Montero, 1977—).

Desde el principio no estuvieron exentas de cierta ambigüedad las relaciones entre la Iglesia y los partidos confesionales. En principio, el Vaticano fue reacio a la formación de un partido de los católicos y los conservadores —su habitual instrumento político circunstancial— rechazaban la creación de partidos estrictamente confesionales, sobre todo por temor a su potencial competitividad. Por todo ello, debe señalarse que el cristianismo político como opción organizativa, fue un fenómeno tardío y una medida de emergencia frente a una legislación liberal reputada lesiva para preservar los intereses eclesiásticos. El caso es que, al reducirse la capacidad de incidencia mediante políticas cupulares se dio paso al partido confe-

sional. La interpretación tradicional del fenómeno enfatiza la decisiva influencia directa de la Iglesia y su estrategia política intervencionista, sin embargo, siendo ciertos ambos factores (reacción corporativa defensiva y control jerárquico de los nuevos partidos populares), los análisis actuales subrayan el carácter complejo del proceso de construcción de la identidad política católica y el papel de las nuevas elites políticas cristianas. Fue el movimiento católico el que creó la identidad política de los creyentes y no al revés y, una vez creados, los partidos confesionales fueron más autónomos de lo que suele suponerse y, además, no necesariamente fueron una mera manifestación neoconservadora. Es decir, se creó una estructura que fue más allá de lo que la Iglesia se había propuesto, lo que significa que movilizar al electorado católico tenía cierto coste, pues los nuevos partidos —pese a su innegable obediencia vaticana— defendieron sus propios intereses. El grado de control directo de la Iglesia sobre los católicos laicos de base se redujo con la aparición de los partidos populares dotados de su propia jerarquía paralela y organización autónoma (Kalyvas, 1996a, 329). El propio León XIII advirtió en 1901 que la misma denominación de «democracia cristiana suena mal a muchos de entre los buenos [creyentes] porque ven detrás algo ambiguo y peligroso. Temen por más de una razón: es decir, porque creen que así se pueda cubrir un fin político para llevar al pueblo al poder, promocionando esta forma de gobierno en vez de otras» (*Graves de Communi Re*, en Cerroni, 1975, 1212).

Serían, en suma, los electores católicos más que la Iglesia como tal (pese a su fuerte ayuda condicionante doctrinal, personal y material) la fuente del poder de los partidos confesionales que actuaron en los Estados representativos europeos. Por ejemplo, el líder histórico del *Zentrum* Windthorst se negó a obedecer órdenes del Papa y no votó los presupuestos militares de Bismarck y el sacerdote y diputado del mismo partido Wacker afirmó en 1914 que la jerarquía eclesiástica no tenía voz en los asuntos del partido. Por tanto, la creación de partidos confesionales fragmentó la pretensión universalista de la Iglesia, redujo un tanto el control eclesiástico sobre el pueblo católico y no aumentó precisamente la influencia clerical sobre los creyentes. No necesariamente los partidos confesionales fueron una simple correa de transmisión de todas las políticas deseadas por la jerarquía eclesiástica: defendieron los principios generales de la Iglesia, pero sin que ello supusiera una protección automática para todos y cada uno de sus intereses ya que aquéllos estaban condicionados por su organización y, sobre todo, por sus electores (Kalyvas, 1996a, 332).

IV. LA NUEVA DEMOCRACIA CRISTIANA

Tras 1945 se dará una gran expansión de los partidos de origen religioso con la llegada democrática al gobierno en diversos Estados europeos occidentales de las *nuevas* democracias cristianas, lo que planteó la necesidad de conciliar la visión confesional de la sociedad con el sistema político pluralista (Vecchio, 1979; Kalyvas, 1996b). Pese a seguir siendo vías de influencia de la Iglesia en la política, las democracias cristianas se desprenderán en buena medida de su tradicional imagen como «correas de transmisión» de los intereses corporativos de aquella institución. Esto no quita que en determinados asuntos reputados esenciales por la

jerarquía eclesiástica (familia, educación, propiedades y servicios sociales propios) la beligerancia ortodoxa de la democracia cristiana fuera inicialmente intensa. Sin embargo, esta opción heredera de los anteriores partidos populares religiosos atenuará sucesivamente la confesionalidad oficial y reforzará su autonomía frente a la Iglesia. En el análisis de la democracia cristiana posterior a 1945 se constata una mayor diversidad nacional y una superior indeterminación doctrinal de sus plataformas partidistas, a la vez que su centralidad europeo-occidental, pese a cierta presencia significativa en algunos países latinoamericanos. En cualquier caso, la fuerza y la importancia histórica de los partidos democristianos es más evidente que la escasa originalidad de su doctrina (Touchard, 1969, 631). El acomodo mutuo práctico entre las elites políticas democristianas y la jerarquía eclesiástica consistió en combinar una plena libertad en cuestiones seculares con una firme disciplina en asuntos morales, clave desde el punto de vista dogmático. No por casualidad, el discurso ideológico democristiano está impregnado de enseñanzas religiosas y referencias a la tradición iusnaturalista tomista. Esto significa que los valores confesionales básicos están siempre presentes en los programas políticos de la democracia cristiana, con más o menos intensidad según los casos. La democracia cristiana ha actuado como elemento de socialización política de un ideario religioso, filtrado por altas dosis de pragmatismo y de reformismo populista; esto es: ha modernizado el mensaje tradicional utilizando para ello técnicas competitivas del mercado político (Fogarty, 1964, 654-655). Las diversas democracias cristianas compartirán una serie de principios ideológicos comunes con proyección política como el personalismo, el familismo, el comunitarismo, la subsidiariedad, el pluralismo y el solidarismo. Esto hace que la religión influya en la elaboración de las políticas civiles, educativas o laborales de los partidos democristianos, si bien —a la hora de concretarlas— las prácticas de gobierno hayan sido diferentes en cuestiones como la regulación jurídica de las relaciones civiles, las alianzas políticas o las medidas intervencionistas y asistenciales puesto que la doctrina general no ha determinado directamente las políticas públicas (Castles, 1994, 35). El cristianismo político desarrolló una concepción por la que el partido se sintió obligado a compensar las diferencias sociales, de ahí sus políticas de reforma social, difusión de la propiedad privada y participación en los beneficios empresariales; todo ello en difícil equilibrio entre su función objetiva de reconstructor del capitalismo europeo de posguerra y su inevitable condicionamiento popular dada la fuerte y contradictoria base electoral interclasista.

La democracia cristiana se caracterizará programáticamente por su *centrismo*, su inspiración moral religiosa de fondo y su pragmatismo. Esta opción compartirá con el liberalismo su defensa del individuo y los derechos humanos, pero no la visión antropocéntrica y secular de aquél. Su teoría se presenta al respecto como *personalismo* para poner de relieve todas las dimensiones del ser humano. A la vez, la democracia cristiana comparte con los socialistas la asunción de los derechos de la colectividad, pero sin sobreestimar el papel de ningún grupo o clase social y sin ensalzar el papel del Estado como elemento de cierre del sistema social. Su punto de vista afirma ser *comunitarista* en donde la colectividad debe ponerse al servicio de todos y cada uno de sus miembros y ello de acuerdo con criterios que se quieren solidaristas y pluralistas. Al mismo tiempo, la democracia cristiana es también conservadora por apreciar el peso de la tradición y su rechazo de las rupturas radicales.

Tras 1945 hay una plena interiorización de la poliarquía —que deja atrás cierta nostalgia integrista por las formas políticas autoritarias— y de la reforma social. Por ello, la democracia cristiana impulsará políticas intervencionistas y asistenciales a fin de redistribuir la renta y paliar las dificultades de los trabajadores. Esto se plasmará en las conocidas tesis sobre la «función social» de la propiedad privada y la superior meta del «bien común» cuya plasmación práctica fue una suerte de capitalismo *popular* que operó como variante específica de la economía de mercado corregida. En palabras de la democracia cristiana: «nuestro lema no es "todos proletarios", sino "¡propiedad para todos!"» (Fogarty, 1964, 200).

En términos estrictamente políticos el cambio es sustancial pues los partidos cristianos evolucionaron de la «soberanía de Dios» a aceptar la «soberanía popular» en este mundo, lo que también se reflejó en la nueva denominación al pasar de definirse como *populares* e incluso *antirrevolucionarios* a democráticos. El reconocimiento de la autoridad legítima del Estado democrático se complementará con una fuerte visión integradora de signo europeísta pues aunque la Iglesia se caracteriza por apoyar —en general— a los nacionalismos, en este caso el proyecto comunitario (y atlantista) fue impulsado decisivamente por las democracias cristianas (en 1965 se creó la Unión Europea Democristiana y, más adelante, el Partido Popular Europeo, una de las fuerzas más relevantes del Parlamento Europeo). En algunos países europeos importantes (Alemania, Italia) la democracia cristiana conseguirá ser un partido central, esto es pivote del sistema político. De un lado, tal opción se autoubica ideológicamente en el espacio *centrista*, equidistante de los polos opuestos en el *continuum* partidista derecha/izquierda y también en el *cleavage* social burguesía/proletariado, pero de ahí no se deriva su carácter central que se refiere a su posición sistémica dominante en términos sartorianos. El hecho de que la democracia cristiana sea vocacionalmente centrista no indica que consiga ser siempre central, es decir, indispensable a la hora de formar mayorías de gobierno (Hazan, 1994; Wilensky, 1981).

La democracia cristiana quiso presentarse como una alternativa nueva frente a las grandes ideologías del siglo XX: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo. La democracia cristiana rechazó ser asimilada a la derecha clásica, aun habiendo absorbido a una buena parte de su electorado tradicional (Layton-Henry, 1982; Girvin, 1988). El desprestigio histórico de los reaccionarios en Alemania, Austria, Bélgica e Italia por su apoyo al totalitarismo fascista explica la fuerte prevención de la democracia cristiana a identificarse como opción de derechas y ello pese a coincidir con los conservadores en cuestiones relacionadas con la moral familiar y, en parte, el orden y la propiedad. Asimismo, la democracia cristiana no compartió ni el ultraindividualismo competitivo ni el laicismo militante de cierto liberalismo ortodoxo, de ahí su creencia en el papel activo corrector y regulador del Estado. Finalmente, criticó las concepciones colectivistas de la tradición socialista, así como su filosofía materialista. La democracia cristiana se configuró, pues, como movimiento político popular interclasista, con una fuerte base trabajadora que la diferenció de la derecha conservadora tradicional. Su heterogeneidad interna explica los equilibrios programáticos y sus políticas de gobierno más o menos populistas, tanto por razones externas (el generalizado clima antifascista posterior a 1945 favoreció las reformas sociales) como internas (presiones cruzadas de sus plurales bases electorales.

La aspiración de la democracia cristiana a monopolizar el centro puro confundirá dos dimensiones, la ideológica y la sistémica, resultado de la teorización de la práctica política seguida que llegó a entronizar en el poder a verdaderos partidos de *régimen* (el Estado de la CDU con Adenauer y el de la DC italiana durante la Primera República). La generalización de los partidos de electores, más o menos *catch-all*, ha provocado en las poliarquías una fuerte competencia electoral por el espacio centrista, tanto en lo ideológico (moderantismo) como desde un punto de vista sociológico (la búsqueda prioritaria del apoyo de las clases medias). La «equidistancia» no sólo será buscada políticamente, sino incluso teorizada como ideología definitoria, lo que generará un intenso corrientismo interno y una praxis de poder con pocos principios y cada vez más flexibles según la coyuntura. En la democracia cristiana será perceptible una creciente rigidez estructural, un eclecticismo programático, un exceso de pragmatismo e incluso altas dosis de oportunismo (Fogarty, 1995, 138). Los partidos democristianos acabaron desacralizando su doctrina al implicarse cada vez más en tareas de política cotidiana. La referencia religiosa resultaría irrenunciable, pero como abstracto concepto moral controlada por los dirigentes del partido y no por la Iglesia. Esto es lo que explica que los partidos democristianos hayan afirmado ser la opción política de los creyentes a la vez que se guían por programas seculares. Esta *apertura* se debió tanto a la autonomía organizativa como a la necesidad de captar nuevos electores: la clave ya no será tanto preservar la doctrina religiosa o los intereses de la Iglesia cuanto ofrecer políticas de interés general a toda la sociedad. Por tanto, aunque en determinados ámbitos morales los principios cristianos siguen siendo muy relevantes (y condicionantes), los partidos democristianos asumirán cierta desconfesionalización puesto que, por ejemplo, para afiliarse habrá que aceptar el programa, pero no necesariamente ser practicante religioso. Incluso en los delicados ámbitos que afectan a principios morales centrales, la democracia cristiana acabará aceptando regulaciones legales más o menos restrictivas del divorcio y el aborto, así como controles públicos sobre los centros educativos religiosos subvencionados por el Estado. Este tránsito del confesionalismo militante a ser partidos programáticos fue realista y amplió la base social de la democracia cristiana, pero, en algún caso, dio paso a descarnadas políticas pragmáticas. El ejemplo más significativo es el del «doroteísmo» italiano, una suerte de neoconservadurismo de gestión vinculado a estilos de gobierno clientelares y corruptos, incluso con ciertas connivencias circunstanciales con el crimen organizado, que acabó no sólo aniquilando a la DC como partido, sino liquidándola como formación política unitaria en 1994 (Caciagli, 1985).

V. LOS GRANDES PRINCIPIOS: PERSONALISMO, FAMILISMO, COMUNITARISMO, SUBSIDIARIEDAD Y SOLIDARISMO

Frente al individualismo liberal la democracia cristiana opone el *personalismo* que parte del principio del «hombre creado a imagen y semejanza de Dios» de lo que se deriva una determinada concepción de la dignidad de las personas directamente asociada a los valores espirituales confesionales. El personalismo cristiano implica que la libertad individual no es ilimitada, toda vez que tampoco es admi-

sible la sumisión irrestricta al interés colectivo. Esto significa que la democracia cristiana rechaza tanto el capitalismo incontrolado como el marxismo «deshumanizador», a su juicio dos caras similares de las sociedades que no son verdaderamente ni libres ni plurales. La sociedad liberal es reputada —desde esta perspectiva— falsamente libre por ser insolidaria, mientras que la sociedad socialista es considerada opresiva por negar la autonomía personal en aras de los supremos intereses de clase. Frente al criterio antropológico liberal del hombre como centro del universo y del marxista como hombre-masa el personalismo neohumanista cristiano uniría la libertad individual en una sociedad solidaria regida por los valores morales espirituales tal como esta doctrina los entiende. En suma, las cualidades del personalismo cristiano se resumen en valores como la honestidad, la fidelidad, el familismo, la laboriosidad o el solidarismo que buscan conciliar de modo *integral* el legado teológico con la secularización moderna, tal como hizo Teilhard de Chardin (Sahagún, 1969, 21 y 26).

El familismo es, a su vez, un pilar ideológico crucial en la ideología y la práctica de la democracia cristiana. Los partidos democristianos han impulsado el familismo con políticas públicas *ad hoc* (subsidios, exenciones) dada su concepción central del núcleo familiar como «célula básica de la sociedad» y, en realidad, instrumento vehiculador clave de la ideología religiosa. Esto contribuye también a explicar la crucial importancia que la Iglesia y los partidos democristianos atribuyen a la cuestión escolar, tanto por razones doctrinales como por afectar a una de las instituciones más poderosas para influir en la vida social. La democracia cristiana recurre al conocido argumento ideológico de la «libertad de enseñanza» y la «libertad de opción» que debe reconocerse a los padres para que puedan escoger el tipo de formación educativa y religiosa que deseen para sus hijos. Al Estado se le pide precisamente que garantice ambas reivindicaciones con la singular tesis de que sin subvenciones públicas a los centros escolares religiosos privados no hay *verdadera* libertad educativa religiosa. Es decir, no basta con que el Estado garantice la existencia de la escuela religiosa privada en régimen de competencia de mercado con las demás, sino que se le exige que contribuya a mantenerla. Para justificar este punto de vista se aduce el carácter de servicio público que tiene la escuela y se recurre al criterio de la subsidiariedad (la Iglesia coadyuva allí donde el Estado no llega) para legitimarlo. En suma, para la democracia cristiana sólo las subvenciones públicas garantizarían el «pluralismo» y la «igualdad de oportunidades» aunque de ahí no se deriva necesariamente la aceptación sin más de todo tipo de controles que el poder pretenda imponer desde fuera para fiscalizar el uso que los centros religiosos hagan de los fondos públicos y esto tiene que ver con la introducción de baremos selectivos propios discrecionales. Complementariamente la Iglesia y la democracia cristiana atribuyen una gran importancia al asociacionismo (centros recreativos, excursionistas, culturales) como foco de socialización doctrinal y eventual cantera futura de personal.

La obsesión familista discriminó en sus orígenes las políticas de incentivación laboral extra-doméstica de las mujeres y tal orientación no favoreció precisamente la superación de los obstáculos tradicionales para la plena equiparación de sexos. Con todo, se dieron diferencias entre los países católicos y los protestantes pues en estos últimos fue menor la discriminación laboral por esta causa, lo que confirmaría la significativa influencia del catolicismo en el desempleo femenino extra-do-

méstico (Castles, 1994, 33). La democracia cristiana de los treinta años expansivos (1945-1975) sostuvo una concepción muy tradicional de la familia con un reparto de papeles muy jerarquizado: en 1953 una ponencia congresual de la CDU sobre familia y educación sostuvo que «la mujer es la compañera del hombre, el hombre tiene la primacía» (Fogarty, 1964, 121). Sin embargo, los avances de la secularización y la diversificación del mundo de los creyentes provocarían la aparición de un movimiento cristiano progresista crítico con relación a tales concepciones sexistas reaccionarias.

Persona y familia se proyectan, a su vez, sobre la sociedad, lo que daría pie a la elaboración teórica del *comunitarismo* cristiano. Para los ideólogos de la democracia cristiana la libertad del individuo y su realización familiar sólo son posibles en plena sintonía e interconexión con toda la sociedad. De un lado, el individuo ha de identificarse con su entorno socioterritorial (lazos de socialización y solidaridad de tipo nacional, cultural y laboral) y, de otro, la superación personal debe conseguirse mediante la unión de todas las clases sociales. Este mensaje conciliador e interclasista persigue la integración y la participación individual y grupal en las tareas colectivas respetando el orden sistémico establecido. Esto es: la comunidad se basa en la función, de ahí que cada individuo deba prepararse para desempeñar su papel en el grupo social correspondiente. El individuo cristiano debe esforzarse por ser solidario y, en este sentido, ha de mostrar una vocación social redentorista y virtuosa. Aspiración cuyo doble objetivo es conseguir tanto la organización de la aquiescencia de los creyentes como forjar elites dirigentes altamente cualificadas al servicio de su proyecto.

El comunitarismo encierra una vertiente nacional diferenciadora digna de mención: por una parte, el mensaje se quiere universal, pero, por otra, la Iglesia ha apoyado en general las ideologías nacionalistas precisamente por incluir la dimensión comunitarista. La Iglesia ha exaltado el localismo, de ahí que la parroquia haya sido un elemento aglutinador básico de la comunidad. Los recelos frente a la sociedad masificada proceden de la inevitable despersonalización que ésta introduce, así como la disolución de las redes familiares tradicionales. La democracia cristiana hará reiterados esfuerzos para revitalizar la dimensión identitaria local y etno-territorial con objeto de cohesionar a la comunidad de creyentes y captar, en su caso, personal y ayudas. Lo local se proyecta sobre lo regional/nacional en sentido étnico y, en este sentido, los partidos democristianos han sido programáticamente favorables a la descentralización. Históricamente es notoria la decisiva impronta del catolicismo en el nacionalismo polaco o en el irlandés hasta confundirse las dimensiones política y religiosa. Con todo, el nacionalismo es también un factor de división de la comunidad de creyentes y la propia Iglesia legitimó conflictos bélicos entre países cristianos. En ocasiones ha alentado reivindicaciones nacionalistas subestatales (Irlanda sería un caso paradigmático), pero en otros su defensa del Estado es inequívoca (la jerarquía eclesiástica se ha alineado firmemente con la República italiana frente al secesionismo de la Liga Norte) (Varios/*Limes*, 1993, 24).

Estas concepciones centrales de la doctrina cristiana sobre la persona, la familia y la comunidad tienen su reflejo en la idea del Estado, el poder y la soberanía. De criterios inicialmente confesionales, la democracia cristiana admitirá la neutralidad oficial del Estado democrático frente a todas las religiones, siempre que sus

políticas no pugnen con valores morales reputados trascendentes. Aunque el orígen de la autoridad se reputa divino, se asume que aquélla debe someterse a un uso racional pues no es *absoluta* (sólo Dios sería *soberano* en ese sentido) y que sólo puede obligar legítimamente a los ciudadanos si respeta la dignidad moral de las personas y procura el *bien común* (*Pacem in Terris*, en Cerroni, 1975, 1280-1282). La democracia cristiana rechaza tanto el Estado policía propio de la tradición liberal como el Estado colectivista de cierto marxismo y su teoría al respecto tiene un carácter instrumental al servicio de la sociedad (Maritain, en Touchard, 1969, 632). El poder del Estado es visto con prevención de ahí que —aun asumiendo el modelo de bienestar, por definición expansivo— se procure limitar su ámbito de acuerdo con concepciones pluralistas y la teoría ecléctica de la subsidiariedad. De un lado, la propiedad privada es reputada un derecho natural —si bien sometida a su superior función social— y, de otro, el Estado está obligado a ser socialmente equitativo —y activo— sin asfixiar las libres iniciativas individuales (*Mater et Magistra*, en Cerroni, 1975, 1219-1234). Esto es: el Estado debe limitarse a proporcionar los servicios que no pueden ser satisfechos por los individuos a los pequeños grupos al ser visto como el último recurso allí donde no llegue la iniciativa privada y la función social lo requiera: «el Estado debería dejar a los grupos menores la organización de los asuntos de menos importancia. Así conducirá con mayor libertad, poder y éxito las tareas que le pertenecen» (*Quadragesimo Anno* de 1931, en Fogarty, 1964, 174). En todo caso, tras 1945 la democracia cristiana asumió el modelo intervencionista y asistencial del Estado-providencia, incluso con ciertas veleidades programáticas «planificadoras» y «autogestionarias». Los gobernantes están así investidos de la responsabilidad del bienestar social siempre dentro de ciertos límites pues la concepción pluralista de la democracia cristiana exige que la esfera soberana pública proteja a los diversos grupos privados, a la vez que procura que éstos no provoquen una sobrecarga de demandas sobre las autoridades.

La democracia cristiana tiene una concepción subisidiaria del poder del Estado y pluralista (no liberal) de la organización social. El principio de subsidiariedad —que se remonta a la tradición tomista— fue formulada en términos modernos por Pío XI en *Quadragesimo Anno* y, por su parte, las Iglesias protestantes afirmaron la misma idea con la noción de «soberanía en su propio círculo» o la «función y vocación especial de cada grupo social», expresión ésta de raíz organicista medioeval. Mientras que los protestantes subrayan la responsabilidad básica del individuo, los católicos lo incluyen en organizaciones sociales mayores. Con todo, la tesis es la misma: el poder público debe reconocer autonomía a las diversas esferas y círculos existentes en la sociedad siendo deseable su coordinación en aras del *bien común* a fin de evitar la concentración del poder. Ésta es la teoría del pluralismo horizontal de individuos y grupos como antídoto frente a la «masificación» y la «despersonalización» que los doctrinarios de la democracia cristiana atribuyen de consuno al capitalismo liberal y al socialismo marxista. Por su parte, el pluralismo vertical es de tipo ideológico: mientras que el pluralismo horizontal agrupa a los individuos por afinidades socio-profesionales y territoriales el vertical atraviesa todas las barreras de clase y espacio. Es el pluralismo vertical el que separa a los individuos y los grupos por razones ideológicas, de ahí la necesidad de la tolerancia. Al respecto, debe recordarse que históricamente la Iglesia sólo reinvindicó la tolerancia cuando estuvo en minoría en algunos países pues, en caso

de ser socialmente mayoritaria, jamás activó tal demanda. La democracia cristiana asume el pluralismo vertical que permite la coexistencia con otras ideologías, pero en cuestiones de fe y moral el pluralismo cede en nombre de la ortodoxia. La asunción del pluralismo vertical ha sido laboriosa, sobre todo para la jerarquía eclesiástica, pero es constatable que desde 1945 la democracia cristiana lo admite con la única exclusión de las formaciones políticas antisistémicas extremistas puesto que no cabe reconocer libertad para los que pretenden destruirla por la fuerza.

Toda la concepción doctrinal democristiana de las relaciones sociales descansa en la noción del *solidarismo* como ineludible complemento societario (Maritain, Gilson, Congar) que persigue integrar la libertad individual —reputada un derecho natural— y la cooperación con todos los humanos. El cristianismo afirma el principio de la igualdad humana (en cualquier caso, espiritual, y, eventualmente, material) y preconiza la superación de los conflictos mediante soluciones cooperativas que eviten la confrontación (*Mater et Magistra, Pacem in Terris*, ambas en Cerroni, 1975, 1220-1248 y 1271-1292). El solidarismo debe evitar todo tipo de opresión y de explotación y, en principio, no recurrir a métodos de acción política desestabilizadores o —mucho menos— a rupturas subversivas. En las sociedades desarrolladas una concreción específica del solidarismo es la conciliación cooperativa que se preconiza de patronos y obreros —cada uno desde *su* puesto— en aras del *bien común.* Precisamente la doctrina social de la Iglesia sostuvo una concepción corporativa de las relaciones laborales al ver la empresa como una «comunidad armónica de intereses», a modo de «gran familia», en la que todos debían ceder algo para evitar tanto el «egoísmo» empresarial como la «prepotencia» sindical. El corporativismo cristiano tradicional tuvo un inequívoco componente ideológico reaccionario de raíz medioeval y sólo la práctica autónoma del sindicalismo de origen confesional lo iría depurando en lo sucesivo. El cualquier caso, se defiende la conciliación de clases con fórmulas transaccionales: a cambio de la plena asunción del *establishment* capitalista los trabajadores deberían ser compensados con políticas de reforma social. Esto hace que el criterio de la democracia cristiana en cuestiones económicas y sociales sea ambivalente pues se asume el desigual modelo de mercado existente a la vez que se aspira a corregirlo sin afectar su estructura. De un lado, la autoridad del elemento empresarial no se discute y, de otro, se reconoce formalmente el principio de la participación obrera siempre que no pretenda suplantar a los legítimos propietarios. En palabras de la Asociación de Patronos Holandeses: «para ciertos detalles incidentales los trabajdores deberían ser consultados, pero el derecho del empresario a tomar decisiones, como jefe responsable, debería ser mantenido. La dirección técnica y comercial de los negocios debería permanecer en manos de los empresarios, aunque se debería dar a los trabajadores oportunidad amplia de hacer sugerencias» (Fogarty, 1964, 146-147).

El pueblo trabajador es visto como una comunidad de servicio a la que no se niega que pueda tener intereses propios, pero se rechaza su canalización conflictiva. Históricamente los movimientos cristianos apoyaron asociaciones laborales de tipo gremialista frente a los sindicatos de clase, aun coincidiendo con éstos en ciertas demandas de tipo asistencial. El gran problema de los sucesivos sindicatos cristianos fue el de apoyar o no algunas luchas organizadas por colectivos revolucionarios de trabajadores puesto que, en ciertos casos, las coincidencias reivindi-

cativas en objetivos inmediatos sobre las condiciones de trabajo fueron inevitables. Este hecho provocó contradicciones entre los sindicatos cristianos y la Iglesia y aumentó la distancia entre ciertos activistas de aquéllos y la jerarquía. Con todo, fue bastante general el «techo» (en términos de afiliación) de los sindicatos cristianos frente a la competencia más eficaz en este ámbito de las izquierdas, lo que provocaría que la Iglesia acabara perdiendo el control sobre el grueso del movimiento obrero. La democracia cristiana, tras 1945, introducirá desde el gobierno fórmulas de participación (cogestión) y accionariado obrero en algunos países (Alemania, Austria) para plasmar su concepción cooperativa de las relaciones industriales aunque en la práctica fueran muy imprecisos tanto el alcance de tal representación de los trabajadores en los consejos de cogestión como los poderes efectivos de los mismos.

La teoría democristiana sobre el *Welfare State* tiene una clara dimensión paliativa y no transformadora (Huber y otros, 1993). Esto es: el objetivo no es abolir las clases cuanto reducir sus diferencias y amortiguar los conflictos reconduciéndolos intrasistémicamente. La meta es garantizar la paz social y el bienestar general (en todo caso, los mínimos vitales) con igualdad básica de oportunidades, pero sin preconizar el igualitarismo social de los marxistas. Todo ello mediante consideraciones suplementarias sobre la superioridad de los valores *espirituales* cristianos sobre el *materialismo* marxista y el hedonismo capitalista. Se asume el *Welfare State* filtrado por el humanismo cristiano, es decir, basado en los principios de subsidiariedad y solidarismo (Castles, 1994, 22). Al Estado se le atribuye un papel corrector que coadyuve a hacer real la función social de la propiedad privada y esto es lo que permitió incluso la admisión —siquiera retórica— de principios como las nacionalizaciones, la planificación o la autogestión que formaban parte de las recetas patrimonio de la izquierda histórica. Naturalmente el alcance de estas medidas protagonizado por gobiernos democristianos fue muy modesto al tener un carácter selectivo, indicativo y consultivo respectivamente. En cualquier caso, las políticas intervencionistas y asistenciales de los gobiernos democristianos fueron presentadas por sus ideólogos como una vía intermedia entre el capitalismo liberal y el socialismo estatalista. Lo más significativo sería constatar que, al iniciarse el fuerte despegue desarrollista de los años cincuenta, los objetivos programáticos formalmente más limitadores y reguladores del mercado fueron congelados o muy atenuados. La práctica del *Welfare State* impulsada por la democracia cristiana ha tenido un alcance ambivalente pues aun siendo empíricamente constatable el fuerte aumento del gasto público en la esfera social de sus gobiernos el uso político que en algunos casos se hizo del mismo (clientelismo y corrupción) pondría en peligro la esencia misma del Estado social (Kalyvas, 1996, 317).

VI. DEMOCRACIAS CRISTIANAS NACIONALES

Tras 1945 diversos partidos democristianos de masas serán decisivas en algunos países europeos occidentales (fundamentalmente Alemania, Italia, Austria, Bélgica y Holanda, al margen del efímero éxito del Movimiento Republicano Popular [MRP] en los inicios de la IV República francesa) y, más excepcionalmente, latinoamericanos (Chile, Venezuela, Ecuador, Guatemala y El Salvador). En

Europa occidental presentan características diferentes los partidos cristianos de países homogéneamente católicos (Italia, Austria, Bélgica) en comparación con los mixtos (Alemania, Holanda) ya que en los primeros han sido menores los impulsos reformistas, mientras que en los segundos han predominado programas sociales que en buena medida se han llevado a la práctica (Irving, 1979; Von Beyme, 1984; Hanley, 1994; Durand, 1995). Las dos democracias cristianas más importantes de la segunda mitad del siglo XX serán la alemana y la italiana que experimentarán un proceso de institucionalización desde una posición central en el sistema político y controlando el gobierno tanto en la fase fundacional como en la sucesiva en Alemania (sólo entre 1969 y 1982 en la oposición) e ininterrumpidamente hasta 1994 en Italia. Esta larga hegemonía dará paso a una suerte de fusión/identificación entre el partido y el régimen político y ambas democracias cristianas se reforzarán organizativamente al controlar el poder. Ni la CDU ni la DCI fueron seriamente desafiadas por la oposición en la fase de consolidación democrática que coincidió con los «milagros» económicos resultado de la reconstrucción de posguerra (Panebianco, 1982). Sin embargo, así como la CDU se reforzó al pasar a la oposición y configurarse como partido de masas, la DCI experimentaría un muy largo período de erosión desde su primera derrota importante, el referéndum del divorcio en 1974.

La experiencia de los partidos democristianos que han estado mucho tiempo en el poder confirma que acaban diluyendo su personalidad ideológica para convertirse en una mera plataforma elitista corporativa. *Ecclesia semper reformanda* ha sido un principio que algunas democracias cristianas no siempre han sido capaces de llevar a la práctica, de ahí la fuerte tendencia a la esclerosis de muchos de estos partidos en Occidente, sobre todo durante los años noventa (Fogarty, 1995, 155). Un elemento que, a la postre, se ha revelado letal para alguna formación democristiana ha sido el acentuado corrientismo interno que obligó a equilibrios programáticos y reparto de cuotas de poder paralizantes. El proceso decisional, al menos en el caso italiano, se vio muy condicionado por las negociaciones internas y los compromisos coyunturales siempre aplazaron las grandes opciones. En todas las democracias cristianas se vislumbran un sector conservador (incluso integrista) y otro de centroizquierda (más o menos populista). Aunque en las prácticas de gobierno han prevalecido los acuerdos con la izquierda laica moderada, desde los años ochenta es perceptible un fuerte renacimiento del integrismo y la crisis de las grandes ideologías seculares con la consiguiente incertidumbre no ha hecho más que revigorizar este neofideismo irracional (Monticone, 1990, 24; Martin, 1990, 130). Organizaciones como el Opus Dei o Comunión y Liberación, mediante una expansión capilar, una fuerte red asociativa y de financiación y el apoyo estratégico de sectores clave de la jerarquía ocupan posiciones centrales (y no precisamente centristas) en el mundo católico. Estas organizaciones que persiguen reconstruir una fuerte identidad religiosa, no son sólo movimientos integristas arcaicos pues asumen muchos rasgos del eficientismo capitalista y de la penetración ideológica competitiva. Sus objetivos doctrinales se enfrentan con el pensamiento crítico moderno y también con el catolicismo dialogante y han adquirido no sólo gran autonomía organizativa y financiera, sino influencia política directa relevante y no sólo en los partidos de tipo democristiano (Abbruzzese, 1990, 34-37; Varios/*Limes*, 1993, 83-91).

Una vez expuestos los principios doctrinales básicos y las características generales de la democracia cristiana procede concluir con un análisis de la teoría y la práctica de las principales formaciones de esta *familia* ideológica que han ocupado u ocupan relevantes posiciones político-sociales en diversos países europeos y latinoamericanos.

1. Alemania

Aunque el tradicional Partido Popular tuvo un inequívoco componente confesional protestante, desde una perspectiva histórica la formación más significativa resultaría ser el *Zentrum* de raíz católica. Tras la unificación nacional en un solo Estado federal en 1870 los católicos fueron minoría en Alemania pues la exclusión de la católica Austria desequilibrió la balanza. Los católicos alemanes se opusieron al hegemonismo prusiano, lo que provocó el conflicto con Bismarck. El «canciller de hierro» los presentó como «enemigos del Estado» y dependientes de un país extranjero (el Vaticano), de ahí la beligerante política de *kulturkampf* y su estricta legislación anticlerical. Los católicos adoptaron una posición de resistencia pasiva frente a las autoridades y, gracias al *Zentrum*, se convertirían nada menos que en el segundo partido del *Reich* en 1878. Precisamente el hecho de ser minoría hizo que los católicos alemanes asimilaran —siquiera instrumentalmente— el parlamentarismo, el pluralismo y las garantías constitucionales. La caída de Bismarck supuso el fin de la *kulturkampf* y también de las leyes antisocialistas y el *Zentrum*, bajo la dirección de Windthorst y con la participación de Von Kettler que había sistematizado la doctrina social de la Iglesia, sostuvo su autonomía política frente al Papa con clara separación de las cuestiones doctrinales y la acción partidista cotidiana. Esta orientación no dejó de suscitar no ya obvios recelos en la jerarquía, sino incluso un debate interno sobre el carácter y el alcance de la doctrina religiosa como límite de la acción política. Aun habiéndose sumado al clima belicista e imperialista en 1914 el *Zentrum* aceptó la República de Weimar en 1918 y tuvo una posición clave en sus inicios. Pese a aceptar el principio de la *soberanía popular* el partido católico nunca se comprometió inequívocamente con la defensa del sistema democrático y, en todo caso, su preocupación fue la de preservar la imagen de centro «puro» frente a la derecha tradicional y los marxistas. Partido predispuestos a coligarse con los liberales y social-demócratas moderados dentro de la «equidistancia» y favorable a ciertas reformas sociales, no mantuvo una actitud coherente ante el auge de los nazis que acentuaron sus contradicciones internas. En 1933 claudicó sin ofrecer la menor resistencia ante la disolución de la República de Weimar y la implantación de la dictadura totalitaria (Cary, 1996, 53-116).

La división de Alemania en dos Estados supuso una cierta separación religiosa (Este protestante y Oeste tendencialmente católico), a la vez que un reequilibrio pues los católicos —que habían sido antes un tercio de la población— se convirtieron en el 45 por 100 en la República Federal. La hora cero supuso un replanteamiento de identidades y, en este sentido, la CDU se configuró realmente como un partido nuevo que aspiró a conciliar y superar las divisiones entre protestantes y católicos y se presentó como menos doctrinario (Pridham, 1977; Anderson, 1991). La CDU se propuso no sólo reemplazar al *Zentrum* y al Partido Popular, sino dar

paso a una concepción más cultural que estrictamente confesional del adjetivo *cristiano*. La democracia cristiana no debía referirse estrictamente al dogma religioso, sino actuar en función de las necesidades políticas: reconstruir el país, consolidar la poliarquía y combatir el comunismo. Adenauer, el máximo dirigente, señaló que la CDU era «un nuevo partido, no la continuación de un viejo partido de una época que ya murió y pasó» (Cary, 1996, 9 y 160-168). La CDU se benefició del completo descrédito de la derecha tradicional y modificó profundamente el sistema de partidos en Alemania occidental. En consecuencia, las características de este nuevo partido fueron: 1) legitimación sólo en pequeña parte externa, 2) pluriconfesionalidad que favoreció la autonomía del partido frente a las Iglesias, 3) expansión por difusión territorial, de ahí el arraigo de la descentralización en su modo de ser, 4) carisma institucional del fundador, Adenauer, 5) control del gobierno desde el principio y 6) apoyo de las autoridades aliadas de ocupación (Panebianco, 1982, 216-229). La única excepción relativa está representada por la CSU de Baviera, formación independiente más conservadora permanentemente coaligada con la CDU, fruto de las peculiaridades regionales de este *land*, que aun acatando no votó la Ley Fundamental de Bonn (Mintzel, 1990). La CDU liquidó pronto los restos del *Zentrum* y otros pequeños grupos de inspiración cristiana pues su fuerte competencia electoral resultó a la postre imbatible y ello se revistió incluso con argumentos de autoridad desde el momento en el que el histórico dirigente Windthorst había considerado que su misión fundamental era conseguir la reconciliación de católicos y protestantes en Alemania. La reconstrucción, la *guerra fría* y los buenos resultados del SPD favorecieron el proceso de concentración de todo el voto de centroderecha en la CDU. Esta formación se configurará como el gran partido conservador moderno de la RFA aunque tardó en definirse al ser una amalgama de tendencias diversas (católicos/protestantes, liberales/conservadores), de ahí su vago centrismo. La democracia cristiana alemana se presentó como *volkesparteien* moderado y centrista, esto es, antitotalitario y no conservador, si bien en su primera larga etapa de gobierno no se configuró como partido de masas, cambio que sólo se daría al pasar a la oposición para competir con el SPD.

El énfasis ideológico se puso en el centrismo y no en el confesionalismo y con una estrategia política encaminada a consolidar un sistema de partidos reducido y moderado (el sistema de «dos partidos y medio» precisamente). La CDU es, en este sentido, tan sólo genéricamente *cristiana* al buscar la cooperación y la reconciliación de las dos grandes confesiones religiosas alemanas. Con todo, en las habituales cuestiones que preocupan a las Iglesias, la CDU fue fiel —no sin ciertas transacciones con los partidos laicos— a su doctrina. La CDU sólo enfatizó sus principios cristianos frente al anticlericalismo y el singular *materialismo* de los nazis: desde esta perspectiva, la cristiandad contrastaría con la inhumanidad y la degradación moral del fascismo. La democracia cristiana habría contribuido como tal a la catársis del pueblo alemán tras los horrores del nazismo (Mintzel, 1990). En otro ámbito, la CDU adoptó la «doctrina social de la Iglesia» con su teoría de la «economía social de mercado» que integra el legítimo derecho a la propiedad privada dentro de parámetros intervencionistas y asistenciales. En los años de la *guerra fría* la CDU asumió un beligerante europeísmo instrumental y atlantista al presentarse como bastión occidental del «mundo libre» frente al bloque soviético. La contraposición Este/Oeste fue vista por la CDU en clave individualismo *versus*

colectivismo y no cristianismo *versus* materialismo y esto hizo que no proyectara una imagen clerical, sino conservadora moderna (Cary, 1996, 285).

En este sentido, es del máximo interés la concepción de Adenauer favorable a una democracia cristiana fuertemente competitiva frente a las izquierdas (Heidenheimer, 1960). Este dirigente insistió en no vincular la CDU a la tradición del viejo *Zentrum*, de ahí su énfasis en la novedad de su partido. Adenauer consiguió absorber el grueso del voto del centro católico histórico con argumentos de *guerra fría* muy efectivos (CDU como único gran bastión anticomunista posible) y, a la vez, con concesiones programáticas de tipo social (el programa de Ahlen de 1947). Con ello le arrebató al viejo partido católico su base social y compitió con los marxistas en el ámbito de las reformas. Paralelamente, Adenauer integró también a la vieja derecha protestante gracias a su firme anticomunismo. Esto explica que la CDU apenas subrayara las cuestiones doctrinales —que dividían a católicos y protestantes— y se consolidara pragmáticamente como partido supraconfesional cristiano. En suma, para Adenauer el centro existe porque existe la CDU: frente a la vieja idea de que el centro no era un partido sino una *weltanschaaung* la CDU identifica ambos elementos (Cary, 1996, 253).

2. Italia

Una de las cuestiones más graves que tuvo que afrontar el Estado unitario italiano creado en 1861 fue el conflicto con el Vaticano por la anexión *manu militari* de Roma en 1870. La Iglesia no reconoció legitimidad al nuevo Estado (rechazo de la *legge delle guarentigie*) y prohibió a los católicos participar públicamente en la vida política (el *Non Expedit*). Sin embargo, uno de los principales pensadores católicos, Murri, fue rotundamente contrario a este criterio y optó por posiciones decididamente democráticas que le llevarían a romper con la Iglesia y ser excomulgado por ésta. El primer cambio fáctico se daría a principios del siglo XX mediante el Pacto Gentiloni, un acuerdo electoral circunstancial entre liberales y católicos para hacer frente a la nueva amenaza del socialismo. Sin embargo, el acontecimiento más extraordinario se producirá en 1919 con la aparición del PPI que se convertiría nada menos que en el segundo partido nacional con una formidable representación parlamentaria y el hábil y pragmático liderazgo de Dom Sturzo (De Rosa, 1972). El propio Gramsci consideró que la aparición de este nuevo partido había sido el hecho histórico más importante ocurrido en Italia desde el *Risorgimento* pues movilizó a una enorme masa social católica antes pasiva y fue una expresión política de la cuestión vaticana pendiente de resolución (Gramsci, «I Popolari», 1972, 284). El PPI se estructuró como partido de masas y se dotó de un programa favorable a un reformismo social con tintes populistas y regionalistas. Se trata de un partido nacido por voluntad de la Iglesia católica, menos autónomo que el *Zentrum*, y —en este sentido— muy condicionado por su legitimación externa. Es más, la red asociativa católica, el personal político (Acción Católica) y los apoyos financieros procederán de la Iglesia, de ahí que —pese a sus veleidades autónomas— fuese muy alta la dependencia del PPI con relación a la jerarquía. Por ejemplo, el Vaticano impidió una alianza entre PSI y el PPI, los dos mayores partidos italianos, para salvar la democracia frente al fascis-

mo y el partido católico fue disuelto en 1926 sin que la dictadura tuviera que esforzarse para ello pues la propia Iglesia decidió prescindir de aquél. De un lado, Sturzo fue al exilio y De Gasperi se refugió en el Vaticano, y, de otro, la Iglesia se entendió con el fascismo al suscribir los Pactos Lateranenses en 1929, el Concordato que cerró formalmente el conflicto abierto en 1870 (Panebianco, 1982; Von Beyme, 1986).

Tras 1945 la Iglesia se volcará en la creación de la DCI que, además, recibirá el apoyo de los Aliados occidentales y de los grandes círculos empresariales y financieros italianos y fue precisamente el ingreso de los católicos organizados en la esfera del gobierno lo que llevó al declive el pensamiento político democristiano, con la única excepción de Dossetti. Desde posiciones avanzadas, basadas en la teoría de la «economía social de mercado», éste hizo la última gran contribución al pensamiento democristiano, siendo significativo que al final de su vida Dossetti abandonara por completo la política activa (Galli, 1978; Mastropaolo, 1987). De entrada, se configuró como partido de electores con fuerte liderazgo personificado por De Gasperi (Scoppola, 1977; Varios/*Limes*, 1993, 197). En el caso italiano el movimiento católico y su elite política dirigente se desarrollaron alrededor de la jerarquía eclesiástica de modo muy dependiente. La Iglesia proporcionó cuadros y fondos, garantizó la fidelidad de los votantes (a través del púlpito y el confesionario) y legitimó a la DCI como partido único de los católicos (Magister, 1996, 224). Siendo un partido popular interclasista, la DCI recibió el grueso de sus apoyos de los católicos moderados y tradicionalistas y de la pequeña y mediana burguesía provinciana *perbenista* y esta realidad contribuye a explicar tanto su vaguedad ideológica como su corrientismo (Guerri, 1992; Pace, 1995). La DCI pretendió ser el eje del sistema político a modo de partido-Estado, partido-sociedad y partido-régimen y, al convertirse el PCI en el principal partido de la oposición, se hizo inamovible en un contexto internacional bipolar. Esto es: la DCI se confundió con los poderes públicos y bloqueó durante medio siglo la alternancia manteniéndose en el poder gracias a las coaliciones de gobierno con los socialistas y otros partidos laicos menores (Cazzola, 1979). La DCI consiguió identificar centrismo ideológico y posición central en el sistema político, pero mantuvo una sustancial ambigüedad de fondo hasta el final. Siendo, en la práctica, el gran partido conservador moderno italiano jamás quiso reconocerse como tal y el hecho de creerse indispensable provocó dos distorsiones: la confusión partido/Estado y el bloqueo de la alternancia democrática (Hazan, 1994, 343-345). A ello hay que añadir otros dos factores negativos: el corrientismo paralizador y el *doroteísmo* (el poder sin principios). Los enfrentamientos entre fracciones (en centroderecha de Fanfani y el centroizquierda de Moro, como principales protagonistas) obligaron a repartir las cuotas del poder, a negociar toda política pública y a posponer las grandes decisiones (Zuckerman, 1979; Parisi, 1980; Leonardi/Wertman, 1989). El *doroteísmo*, por su parte, vació de sustancia ideológica a la DCI y se limitó a ratificar la ocupación partidista del Estado para seguir repartiendo cargos y fondos. Como resultado, las prácticas consociativas degeneraron en *lottizzazione* (que involucró incluso a la oposición), las redes clientelares favorecieron el *sottogoverno*, el permisivismo del poder con relación a sus partidarios generalizó la corrupción (*tangentopoli*) y la colusión entre intereses públicos y privados llegó incluso a la eventual conexión con la criminalidad organizada de las mafias (Panebianco, 1982; Caciagli, 1985).

Todos los intentos de renovación ideológica y pragmática de la DCI fracasaron reiteradamente desde los años setenta, justo cuando se inicia una lenta fase de anquilosamiento y decadencia. El referéndum sobre el divorcio en 1974 señaló el principio del fin porque una parte significativa del electorado católico no obedeció ni a la DCI ni a la jerarquía eclesiástica. Tras el asesinato de Moro el partido fue ingobernable e incapaz de elaborar una estrategia original, sobre todo para hacer de la DCI un partido conservador moderno. El prolongado *doroteísmo* no sólo vació de sustancia ideológica el partido, sino que le hizo perder capacidad propulsiva. De un lado, la DCI perdió el monopolio del centrismo pues otras formaciones empezarán a disputarle con éxito desde los años ochenta ese espacio y, por otro, la creciente secularización de la sociedad hizo que la adhesión partidista a los valores cristianos dejara de ser suficiente para movilizar al electorado católico alrededor de tal opción. Desde los años ochenta el agotamiento de la DCI avanzará rápidamente en todos los ámbitos no sólo políticos, programáticos y organizativos, sino también por su incapacidad de poner al día un mensaje que no fuera tan sólo el de la «contención del comunismo» cada vez menos creíble ante un PCI en vías de social-democratización irreversible. A la DC se le agotaron, en definitiva, los tres grandes recursos ideológicos que tan decisivamente la ayudaron a perpetuarse en el poder: el monopolio de la representación de los católicos, el centrismo exclusivo y el anticomunismo. La excesiva dependencia de la jerarquía eclesiástica (referéndum del divorcio y el aborto) dañaría finalmente su imagen de partido no confesional y su gestión del poder sin principios aceleraría la pérdida de conexión entre el partido y los creyentes (Sorge, 1990). En suma, retrocedió el consenso popular hacia la DCI gobernante por la creciente complejidad social y por la crisis cívica de la subcultura «blanca» tan arraigada en algunas regiones, como el Véneto, por ejemplo.

El fin del *socialismo real* entre 1989 y 1991 dejó a la Iglesia y la DCI sin el enemigo tradicional y el propio Presidente de la República, el democristiano Cossiga, señaló que la unidad política de los católicos había perdido su razón de ser (Magister, 1996, 226; Van Hecke/Gerard, 2004). En 1994 se produjo la primera alternancia en la República italiana con el triunfo de las derechas acaudilladas por el magnate Berlusconi y la fragmentación de la vieja DCI. Este hecho fue visto como un colapso del régimen, aunque el espacio político católico pugnó —con éxito, si bien dividido— por sobrevivir en el incierto proceso de transición que se inauguró. El grueso de la ex DCI rescató la denominación sturziana de PPI y los católicos conservadores se coaligaron con Berlusconi a fin de «centrar» su proyecto. El fracaso de la opción centrista (el *Patto per l'Italia* de Segni) llevó al PPI al *Ulivo* en 1996. Lo más significativo fue constatar, que, en esta coyuntura, los llamamientos de la jerarquía eclesiástica a la unidad política de los católicos y a no ingresar en la alianza forjada por el PDS fracasaron. La Iglesia, pragmáticamente, tomó nota de la nueva realidad y afirmó la necesidad de no confundir su institución con partidos políticos concretos (Magister, 1996, 234). Prioridades políticas de los católicos deberían ser las de preservar la «equidistancia», no tirar por la borda toda la experiencia de la primera República y, sobre todo, extender la influencia de los principios esenciales en los centros educativos, en los debates culturales y en los medios de comunicación social, todo un programa hegemónico de paradójica inspiración gramsciana, siquiera indirecta.

3. Otros casos

En España la democracia cristiana ha tenido una presencia menor, primero en el seno de Unión de Centro Democrático (UCD) y, posteriormente, dentro del Partido Popular. En el País Vasco tiene una relevancia importante dado que la democracia cristiana está presente en el Euzko Alderdi Jeltzalea-Partido Nacionalista Vasco, si bien hoy en día EAJ-PNV se define a sí mismo como plural, aconfesional y humanista. En Cataluña los democristianos están presentes en Unió Democràtica de Catalunya (UDC), partido que estuvo coaligado en el seno de Convergència i Unió (CiU). Tras la escisión de UDC en 2015, nació el partido Demòcrates de Catalunya, también democristiano; pero ambos sin representación parlamentaria propia.

En Francia no fue posible la cristalización estable de un genuino partido confesional y ello pese a existir el *cleavage* religioso. Además, los intentos de organizar políticamente a los católicos franceses se hicieron desde posiciones progresistas, de inmediato desautorizados por la jerarquía eclesiástica. Así, Lammenais —que quiso conciliar liberalismo y catolicismo en los años treinta del siglo XIX— fue excomulgado y Sagnier (fundador del periódico católico liberal *Sillon*) fue asimismo condenado por el Vaticano a principios del siglo XX. Lipset y Rokkan sostuvieron que los conservadores franceses fueron de hecho las fuerzas confesionales del país, pero esta interpretación no aclara del todo tal singularidad (Sirinelli, 1992). Por ejemplo, el conflicto entre la Iglesia y el Estado durante la III República fue muy intenso, sobre todo por la política educativa laica de los gobiernos radicales, de ahí que sea llamativa la ausencia de un partido confesional en Francia, entre otros factores porque el porcentaje de católicos practicantes era alto. De un lado, la ideología liberal consiguió penetrar en la sociedad civil y, de otro, las elites católicas no optaron por organizar un partido confesional y dispersaron sus fuerzas en varios partidos. De entrada, la Iglesia creyó que el régimen de la III República no se consolidaría, pero el fracaso de Boulanger en 1889 reorientó su política, de ahí la tácita aceptación de actuar en el seno de aquel régimen (Kalyvas, 1996, 353). Francia ha dado los dos pensadores democristianos de mayor relieve, Mounier y Maritain, que —en los años treinta del siglo XX— defendieron la democracia avanzada el primero y la conciliación del cristianismo y el socialismo el segundo. Para ambos la democracia pluralista no sólo era un útil conjunto de reglas procedimentales, sino especialmente un valor en sí mismo que debía ser preservado y potenciado y de esta visión surgió la principal inspiración ideológica para las democracias cristianas tras 1945. El único gran intento de configurar un partido cristiano fue el MRP que se erigió en una de las grandes fuerzas democráticas de la Liberación y de la fase fundacional de la IV República. El MRP se refirió doctrinalmente en su programa de modo muy genérico a «los valores de la civilización cristiana» para captar apoyos populares más amplios y abrirse paso en un país muy secularizado y laico. El fracaso final del MRP (uno de cuyos dirigentes fue el europeísta Schumann), pese a los excelentes resultados electorales iniciales, se debió al agotamiento crítico de la IV República, a sus divisiones internas y a la mayor coherencia del gaullismo como opción conservadora moderna (Ott, 1978; Von Beyme, 1986; Delbreil, 1990).

En Bélgica, país homogéneamente católico, el *cleavage* etnoterritorial acabaría desplazando a todos los demás. Aunque durante los años sesenta fue intenso el con-

flicto escolar entre el gobierno y la Iglesia, desde los años setenta la cuestión lingüístico-cultural permeó toda la política belga. Las máximas expresiones de este conflicto fueron la aparición de dos sistemas de partidos separados en Flandes y en Valonia y el ensayo regionalista que conduciría al federalismo en los años noventa (Simón, 1958; Voyé y otros, 1985). Por su parte, en Holanda —pese a su muy alta homogeneidad nacional— las diferencias religiosas han obligado a articular toda una serie de equilibrios institucionales. Los partidos calvinistas y católicos tienen una muy sólida implantación electoral, aunque han tenido que adaptarse a los cambios seculares de las mentalidades desde los años sesenta. Así, el mensaje doctrinal integrista será archivado y se asumirán nuevas propuestas como la calidad de la democracia, la solidaridad internacional, la protección medioambiental y el pacifismo. La confesionalidad tenderá a diluirse y se reforzará la dimensión ideológica centrista. Los partidos democristianos holandeses impulsarán el *Welfare State* y aceptarán pragmáticamente por razones de consenso político y social regulaciones jurídicas flexibles del divorcio, el aborto y —con muchas prevenciones— ciertos supuestos muy limitados de eutanasia (Fogarty, 1995, 139-153).

Finalmente procede citar la singular experiencia de las democracias cristianas latinoamericanas que sólo tienen una fuerte presencia en países como Venezuela (COPEI) y Chile. La democracia cristiana del subcontinente se ha caracterizado por defender una suerte de «tercera vía» entre los autoritarismos reaccionarios y los intentos revolucionarios, ambos criticados por antipluralistas. Esta equidistancia hizo que la democracia cristiana se presentara como opción *progresista*, favorable a las reformas sociales y a la recuperación de las señas de identidad popular con toques críticos frente al *imperialismo* y cierto *indigenismo* más o menos retórico (Williams, 1967; Levine, 1986; Lynch, 1993). La fragilidad de los regímenes representativos civiles durante los años setenta impidió el despliegue de políticas democratizadoras y la resistencia de las oligarquías tradicionales a cualquier cambio estructural bloqueó las políticas reformistas. Sólo con las transiciones de los ochenta se pondrían las bases para la consolidación de las poliarquías, pero —salvo en Chile (siendo ahí Castillo el principal publicista difusor del ideario democristiano)— la democracia cristiana no ha tenido un relevante papel político protagonista en los cambios. En los años noventa, la Iglesia tendrá que hacer frente, además, a dos desafíos: uno interno (la *teología de la liberación*) y otro externo (la creciente competencia de las sectas protestantes en América Latina). En cualquier caso, el contexto latinoamericano —de larga tradición caudillista y populista— no se ha revelado excesivamente propicio, en general, para el despliegue de partidos de tipo democristiano y ello pese al aplastante peso de la población católica (Varios/*Limes*, 1993, 175).

BIBLIOGRAFÍA

ABBRUZZESE, S. (1990): «La lobby di Dio», *Micromega*, n.º 2.

ACCATTOLI, L. y DEL RIO, D. (1988): *Wojtyla: Il nuovo Mosè*, Mondadori, Milán.

ANDERSON, M. L. (1991): «Piety and Politics: Recent Works on German Catholicism», *The Journal of Modern History*, vol. 63.

CACIAGLI, M. (1985): «Il resistibile declino della Democrazia cristiana», en G. PASQUINO (ed.), *Il sistema político italiano*, Laterza, Roma-Bari.

— (2003): «Christian Democracy», en T. BALL y R. BELLAMY (eds.), *The Cambridge History of Twentieth Century Political Tought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
CAMP, R. L. (1967): *The Papal Ideology of social Reform: A Study in Historical Development 1878-1967*, Heinemann, Nueva York.
CARY, N. D. (1996): *The Path to Christian Democracy. German Catholic and the Party System from Windthorst to Adenauer*, Harvard Univ. Press (Mass).
CASTLES, F. G. (1994): «On religion and public policy: Does Catholicism make a difference», *European Journal of Political Research*, vol. 25, n.º 1, enero.
CAZZOLA, F. (ed.) (1979): *Anatomia del potere DC*, De Donato, Bari.
CONWAY, M., y BUCHANAN, T. (eds.) (1993-1994): *Political Catholicism in Europe, 1918-1960*, Oxford Univ. Press, Oxford.
CERRONI, U. (1975): *Il pensiero politico dalle origini ai nostri giorni*, Ed. Riuniti, Roma.
CRONIN, J. F. (1950): *Catholic Social Principles*, Bruce, Milwaukee (Wisc.),
DAALDER, H. (1984): «In Search of the Center of European Party Systems», *American Political Science Review*, vol. 78, n.º 1, mar.
DE JONGHE, E., y PRENEEL, L. (eds.) (1982): *Theorie et language du mouvement catholique. Problèmes d'historiographie*, Univ. Pers., Leuven.
DE ROSA, G. (1972): *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, II vols., Laterza, Bari.
DELBREIL, J. (1990): *Centrisme et Démocratie-Chrétienne en France. Le Parti Démocrate Populaire des origines au M.R.P. 1919-1944*, Publications de la Sorbonne, París.
DURAND, J. (1995): *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Editions Complexe, Bruselas.
FOGARTY, M. P. (1964): *Historia e ideología de la democracia cristiana en la Europa occidental, 1820-1953*, Tecnos, Madrid.
— (1995): «How Dutch Christian Democracy made a new start», *Political Quarterly*, vol. 66, n.º 3, julio-septiembre.
GALLI, G. (1978): *Storia della DC*, Laterza, Bari.
GIRBIN, B. (1988): *The Transformation of Contemporary Conservatism*, Sage, Londres.
GIOVAGNOLI, G. (1991): *La cultura democristiana*, Roma-Bari.
GRAMSCI, A. (1972): *L'Ordine Nuovo, 1919-1920*, Einaudi, Turín.
— (1975): *Quaderni del carcere*, IV vols., Editori Riuniti, Roma.
GUERRERO, F. (ed.) (1996): *El magisterio pontificio contemporáneo*, II vols., BAC, Madrid.
GUERRI, G. B. (1992): *Gli italiani sotto la Chiesa. Da san Pietro a Mussolini*, Mondadori, Milán.
HANLEY, D. (1994): *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, Pinter, Londres.
HAZAN R. Y. (1994): «Partiti di centro e partiti centrali: una chiarificazone concettuale», *Rivista Italiana di Scienza Politica*, vol. XXIV, n.º 2, agosto.
HEIDENHEIMER, A. J. (1960): *Adenauer and CDU. The Rise of the Leader and the Integration of the Party*, M. Nijoff, La Haya.
HUBER, E.; RAGIN, C., y STEPHENS, J. D. (1993): «Social Democracy, Christian Democracy, Constitutional Structure, and the Welfare state», *American Journal of Sociology*, vol. 99.
IRVING, R. E. M. (1979): *The Christian Democratic Parties of Western Europe*, Allen & Unwin, Londres.
KALYVAS, S. N. (1996a): «La formazione dei partiti confessionali in Europa», *Rivista Italiana di Scienza Politica*, vol. XXVI, n.º 2, agosto.
— (1996b): *From Pulpit to Party. The Rise Of Christian Democracy in Europe*, Cornell Univ. Press, Londres.
LAYTON-HENRY, Z. (ed.) (1982): *Conservative Politics in Western Europe*, MacMillan, Londres.
LEONARDI, R. y WERTMANN, D. (1989): *Italian Christian Democracy*, McMillan, Houndmills/Londres.
LEVINE, H. D. (1986): *Popular Religion, The Churches and Political Conflict in Latin America*, Chapel Hill, North Carolina.
LYNCH, E. A. (1993): *Latin America's Christian Democratic Parties. A Political Economy*, Preger, Westport.
MAGISTER, S. (1996): «The Church and the End of the Catholic Party», en M. CACIAGLI y D. I. KERTZER (eds.), *Italian Politics. The Stalled Transition*, Westview Press, Boulder (Col.).
MARTIN, D. (1990): «Fundamentalism: an observational and definitional tour d'horizon», *The Political Quarterly*, vol. 61, n.º 2, abril-junio.

MASTROPAOLO, A. (1987): «Italy 1946-1979: Ideological Distances and party Movements», en I. BUDGE, D. ROBERTSON y D. HEARL (eds.), *Post-War elections Programmes in 19 democracies*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1987.

MAYEUR, J. M. (1980): *Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne. XIXe-XXe siécles*, A. Colin, París.

MINTZELA, A. (1991): «The Christian Democracy in the Federal Republic of Germany», en M. CACIAGLI y otros, *Christian Democracy in Europe*, Col. Barcelona, n.º 2, ICPS, Barcelona.

MISRA, J. y HICKS, A. (1994): «Catholicism and Unionization in Affluent Postwar Democracies: Catholicism, Culture, Party, and Unionization», *American Sociological Review*, vol. 59.

MONTERO, J. R. (1977): *La CEDA. El catolicismo social y político en la Segunda República*, 2 vols., Eds. de la Revista del Trabajo, Madrid.

MONTICONE, A. (1990): «I due volti dell' integralismo», *Micromega*, n.º 2.

OTT, B. (1978): *Vie et mort du MRP. La démocratie chrétienne est-elle possible en France?*, Vivarais, Annony.

PACE, E. (1995): *L'unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, Ed. Guerini, Milán.

PANEBIANCO, A. (1982): *Modelli di partito. Organizzazione e potere nei partiti politici*, Il Mulino, Bolonia.

PAPAS (Pontifices católicos) (1959): *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici*, Momigliano, Milán.

PARISI, A. (ed.) (1980): *Democristiani*, Il Mulino, Bolonia.

PRIDHAM, G. (1977): *Christian Democracy in Western Germany. The CDU/CSU in Government and Opposition, 1945-1976*, Croom Helm, Londres.

POULAT, E. (1977): *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, París.

SAHAGÚN LUCAS, J. (1969): *El hombre social en el pensamiento de Teilhard de Chardin*, Fontanella, Barcelona.

SCOPPOLA, P. (1977): *La proposta politica di De Gasperi*, Il Mulino, Bolonia.

SIMON, CH. A. (1958): *Le parti catholique belge 1830-1945*, La Renaissance du livre, Bruselas.

SIRINELLI, J. (ed.) (1992): *Histoire des droites en France*, III vols., Gallimard, París.

SORGE, B. S. I. (1990): «Manifesto per la costituente cattolica», *Micromega*, n.º 2.

TOUCHARD, J. (1969): *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid.

VAILLANCOURT, J. G. (1980): *Papal Power. A Study of Vatican Control Over Lay Catholic Elites*, Univ. of California Press, Berkeley.

VAN KECKE, S. y GERARD, E. (eds.) (2004): *Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War*, Leuven Univ. Press, Lovaina.

VARIOS (1993): «Le città di Dio. Il mondo secondo il Vaticano», *Limes. Rivista Italiana di Geopolitica*, n.º 3.

VECCHIO, G. (1979): *La democrazia cristiana in Europa (1891-1963)*, Mursia, Milán.

VON BEYME, K. (1986): *Los partidos políticos en las democracias occidentales*, CIS/Siglo XXI, Madrid.

VOYE, L.; DOBBELAERE, K.; REMY, J., y BILLIET, J. (eds.) (1985): *La Belgique et ses Dieux. Eglises, mouvements religieus et laiques*, Cabay, Lovaina.

WILENSKY, H. (1981): «Leftism, Catholicism and Democratic Corporatism: The Role of Political Parties in Recent Welfare State Development», en P. Flora y A. J. Heidenheimer (eds.), *The Development of Welfare States in Europe and America*, Transaction Books, New Brunswick.

WILLIAMS, E. J. (1967): *Latin America Christian-Democratic Parties*, Univ. of Tennessee Press, Knoxville.

ZUCKERMAN, A. (1979): *The Politics of Faction. Christian democratic Rule in Italy*, Yale Univ. Press, New Haven.

CAPÍTULO XV

NUEVA DERECHA CRISTIANA

CARLOS CAÑEQUE

SUMARIO: I. *La lucha contra el modernismo.*—II. *La Nueva Derecha Cristiana.*—III. *Reacciones. Bibliografía.*

Por su innegable importancia hegemónica en el contexto internacional, así como por la peculiaridad inexportable de algunas de sus producciones culturales, los Estados Unidos justifican la presencia en esta obra de un capítulo aparte. Si bien, a grandes rasgos, podríamos considerar el marco ideológico norteamericano dentro de la tradición liberal europea (el breve texto de la Declaración de la Independencia y la propia Constitución parten sobre todo de Locke), también es cierto que a lo largo de su historia se han formado tendencias muy importantes que, al menos implícitamente, contradicen algunos de los principios básicos del liberalismo. La más sobresaliente de ellas se concreta en el fundamentalismo, esa forma de conservadurismo político-religioso. Estados Unidos ha hecho de la religión predominante —el protestantismo— una verdadera ideología autolegitimadora.

Ya desde la mítica fundación nacional, aquellos peregrinos que desembarcaron en las costas de Nueva Inglaterra confirieron un clima religioso que nunca dejará de filtrarse hasta en los pronunciamientos supuestamente más secularizados. Para un sector considerable (en ocasiones mayoritario) de la población blanco-protestante americana, Estados Unidos ha sido una nación bendecida o apadrinada por Dios. Desde esta perspectiva, la historia americana se identifica con la suerte de un grupo anglosajón y protestante que se ha visto visitado (amenazado) por sucesivas minorías frente a las que ha ido edificando distintas formas de nacionalismo político-religioso. Así, frente al mundo moderno y al progreso plural y cosmopolita preconizados en la Constitución, este discurso paranoico ha ido denunciando e interrelacionando a ilustrados, darwinistas, positivistas, masones, judíos, católicos, comunistas, homosexuales y feministas desde el mismo plano moralizante y puritano que emerge de una lectura unidireccional y prejuiciada del texto bíblico.

Los sociólogos y los politólogos tienden a señalar el aspecto religioso de la sociedad norteamericana como un elemento particular de su tradición. La religión se vive en ese país de una forma más intensa y significativa que en otras naciones occidentales. Basta comparar algunas estadísticas para darse cuenta de que los índices de ciudadanos que se autocalifican agnósticos o ateos son muy inferiores en los

Estados Unidos que en Europa. A pesar de la explícita separación entre la iglesia y el estado proclamada en los textos fundacionales, ningún *presidente ateo* ha llegado jamás al poder. Es más, casi todos han incluido en sus respectivas campañas un alto compromiso de religiosidad, haciendo frecuentes referencias a Dios o rodeándose de asesores morales y religiosos. Carter, por ejemplo, decía que se pasaba el mismo tiempo sobre la silla de su despacho que sobre sus rodillas y, otro demócrata como Clinton, en pleno escándalo sexual con la famosa becaria, fue a pedir consejo a un reverendo. Esta religiosidad, que parece inseparable de cualquier aspirante a la Casa Blanca, ha tenido el color blanco y la connotación protestante como condiciones de viabilidad. Kennedy fue el único presidente católico de toda la historia de los Estados Unidos y, en la campaña que lo llevó a la presidencia, tuvo muchos poblemas para eludir las suspicacias de todos aquellos que le veían supeditado espiritualmente a otro estado extranjero («*Your home is Rome*», rezaba la elocuente rima de sus oponentes). Es muy significativo —si lo comparamos con otros países europeos— el hecho de que casi todos los discursos de los presidentes americanos terminen con una frase que ya parece el final de un *rito político*: «Dios bendiga América». También lo es que en todos los dólares nos encontremos con otra frase, *In God We Trust* (Confiamos en Dios).

En la sociedad civil es también muy visible el factor religioso. Gran parte de la población sigue con verdadera entrega el fenómeno único en el mundo del *televangelismo americano*, esos reverendos que terminan sus programas gritando, profetizando y hasta haciendo milagros... Pero veamos algunos de los antecentes históricos de esta manifestación ideológica tan difícil de comprender para cualquier europeo.

I. LA LUCHA CONTRA EL MODERNISMO

El fundamentalismo de principios del siglo XX es el eje ideológico en el que se vertebran las posiciones de gran parte del conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos. Frente al modernismo (sobre todo frente al darwinismo y su explicación evolucionista del nacimiento del ser humano), se produjo una reacción que se aferraba a la Biblia como única referencia ética, política y cultural. Cualquier filosofía, doctrina teológica o social que no tuviera como principio básico esa preponderancia clara del texto sagrado, se convertía automáticamente en un ataque contra los fundamentos de la nación. América, defensora de la democracia, detractora de la aristocracia, del alcoholismo y de la esclavitud, aspiraba a convertirse en la gran continuadora de la cristiandad, de esa cristiandad de la que Europa, *la corrupta* Europa, se estaba alejando. A partir de 1920, las polémicas inicialmente teológicas que se produjeron en los institutos bíblicos, en los *colleges* y en los departamentos de teología, se fueron extendiendo hasta convertirse en un verdadero debate nacional en el que estaba en juego la esencia misma de la nación. Un sentimiento de miedo corrió entre muchos protestantes americanos que veían en el darwinismo y el marxismo claros ejemplos del deterioro moral del viejo continente. Como en cualquier nacionalismo radicalizado, todo era para ellos blanco o negro, todo estaba a favor o en contra de sus *fundamentos* morales y sus principios básicos. William Jennings Bryan, presidente de un *instituto bíblico*, declaraba que

el modernismo y sus corrientes darwinistas «son una amenaza contra nuestra civilización, ya que no puede haber paz sin victoria»[1]. La propia guerra civil era interpretada como una suerte de *catarsis* interna en la que las fuerzas del bien habían salido victoriosas. Entre sus argumentos utilizaban términos que connotaban una clara teologización de sus propuestas. Terminos como «voluntad de Dios», «destino nacional» o «nuevo reino de la cristiandad», eran frecuentes en las revistas y las declaraciones fundamentalistas de los años veinte. En su romántico regreso a la virtud, los fundamentalistas pretendían un tipo de programa político que permitiera asegurar viejas costumbres y tradiciones. La más importante se concretaba en la lectura de la Biblia en los colegios públicos. Los principios cristianos debían ser la única fuente nacional. Theodore D. Woolsey, un rector retirado de la universidad de Yale, afirmaba en una conferencia: «Esta nación puede ser considerada como una nación cristiana a pesar de no tener una iglesia oficial, precisamente porque la gran mayoría de sus habitantes creen en el cristianismo y en el evangelio, así como en que nuestra cultura está basada en éstos desde su fundación»[2]. El espacio clave de la cruzada conservadora se extendía en la enseñanza. Los protestantes reaccionarios veían en la educación una posible respuesta al mundo cambiante impuesto por la sociedad industrial. Ellos habían dominado hasta entonces las líneas ideológicas de la enseñanza y por ello pusieron *el grito en el cielo* cuando fueron calando en las universidades aquellas tendencias amenazantes para ellos. Darwin y su teoría de la evolución se habían convertido en un verdadero enemigo a combatir. Si el ser humano era descendiente del simio, la versión *genesíaca* sólo podía ser metafórica. Para los escandalizados fundamentalistas, los niños americanos no podían aprender esos disparates que llegaban del otro lado del Atlántico. Así, tratando de ridiculizar la teoría de la evolución, la campaña fundamentalista fue politizándose hasta producir carteles propagandísticos en los que, por ejemplo, aparecían perversos monos corriendo por las calles con la bandera americana...

Durante los años que van de 1910 a 1915, editados por Lyman Stewart, un millonario del sur de California, fueron publicándose 12 volúmenes que recibieron el nombre de *Los Fundamentales (The Fundamentals).* Lyman Stewart calificó los textos como «las mejores y más leales fuentes educativas del mundo». Los doce volúmenes consiguieron reunir a un importante número de escritores conservadores. La gran mayoría eran teólogos americanos, aunque también se pueden encontrar en los volúmenes algunas colaboraciones británicas. La primera distribución de *Los Fundamentales* no trascendió el ámbito de los pastores protestantes y los profesores de teología. Sin embargo, el carácter empresarial de Lyman Stewart hizo que los textos consiguieran pronto un impacto social considerable. En 1920, la mayor parte de la población americana estaba familiarizada con el término *fundamentalismo* y, especialmente entre los republicanos, la palabra se veía con simpatía. Si nos fijamos en este término, podemos notar que hace referencia a «lo fundamental», es decir, a lo «esencial» de la doctrina cristiana. Es por ello un término que encaja mejor con la esfera del protestantismo que con la del catolicismo. En el catolicismo preocupa más la integridad —la acumulación histórica, los

---

[1] Citado en Willard B. GATEWOOD, *Controversy in the Fundamentalism, Modernism and Evolution*, Nashville, Tenn, 1969, p. 93.
[2] John Harris JONES, *Christianity as a Reforming Power*, EA, 1973, p. 62.

concilios, los papas, etc.—. En el ámbito protestante, en cambio, lo que prevalece es una interpretación *fundamental* que no pretende reproducir otras *jerarquías* que las enseñanzas evangélicas de Jesús. Por tanto, mientras la palabra fundamentalismo surge en Estados Unidos a raíz de la publicación de *Los Fundamentales*, la palabra integrismo aparece dentro del catolicismo haciendo hincapié en la integridad histórica de la doctrina. Es irónico, sin embargo, que ambos términos hayan sido lanzados por la prensa norteamericana de los setenta y los ochenta como dos palabras asociadas a los sectores conservadores de los países islámicos.

El fundamentalismo, un movimiento inicialmente religioso, se politizó sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial. La idea premilenarista que suponía que con el fin del milenio cabía esperar una fuerte ofensiva de las fuerzas del mal coincidía perfectamente con la expansión del comunismo. El espíritu de guerra —así como de alarma cultural— dejó el camino preparado para que las publicaciones fundamentalistas comenzaran a tener influencia social. Un pesimismo profético comenzó a instalarse entre los grupos fundamentalistas y los sectores conservadores. En 1920, William Riley fundó la revista titulada *Christian Fundamental in School and Church*, en donde se planteaba la trágica dirección que estaba tomando la educación americana al ser invadida por el evolucionismo y el comunismo. A. P. Dixon, un colaborador de *Los Fundamentales*, veía conectados el problema escolar, el futuro de la civilización y el declive teológico propiciado por las corrientes modernistas. Para él, las teorías de Darwin habían introducido la idea de la supervivencia del mejor adaptado y el derecho de la ciencia para destruir al débil. Esos principios eran antidemocráticos y, por lo tanto, antiamericanos.

II. LA NUEVA DERECHA CRISTIANA

El fundamentalismo es el antecedente ideológico de uno de los fenómenos políticos más importantes e influyentes en la reciente historia de los Estados Unidos. Se trata de la Nueva Derecha político-religiosa americana, como la califican Samuel S. Hill y Dennis E. Owen[3] o, simplemente la Nueva Derecha Cristiana, como la denominan Robert C. Liebman y Robert Wuthnow[4]. A partir de 1975, aparecieron una serie de organizaciones conservadoras que reaccionaban contra los movimientos de la década anterior. Durante muchos años, los evangelistas protestantes americanos se mantuvieron al margen de la política. Para poetas como Emerson, la práctica de la política era un mal del alma. Pero los movimientos de liberación de los años sesenta, junto con la pornografía, la homosexualidad, el feminismo, las drogas y «el amor libre», fueron motivos suficientes para que algunos grupos religiosos asumieran posiciones políticas.

Los grupos que componen la Nueva Derecha Cristiana disponen de un gigantesco poder mediático. Poseen cadenas de televisión que emiten programas en todo el país, así como radios, periódicos y revistas. Además, cuentan con universidades, iglesias, residencias de ancianos, hospitales y otras instituciones benéficas o cul-

---

[3] Samuel S. Hill y Dennis E. Owen, *The New Religious Political Right in America*, Abingdon, 1974.

[4] Robert C. Liebman y Robert Wuthnow, *The New Christian Right*, Aldine, 1976.

turales. Si bien cada grupo o cada líder (algunas veces cuesta diferenciar al líder del grupo) pretende una oferta con personalidad, en algunos temas se producen amplias coaliciones. Cuando se trata de hablar del aborto, de los homosexuales, de la pornografía, de las drogas o del feminismo, las posiciones de grupos como la Moral Majority, The Religious Roundtable o The Christian Voice son casi idénticas. La competitividad entre ellos mismos les ha obligado a abandonar sus concretas connotaciones sectarias, para crear un mismo formato cada vez más agresivo, publicitario y atractivo para la audiencia americana en general. En una sociedad en la que el mercado es asumido por la población de una forma especial, la pugna por las audiencias ha ido transformando y deteriorando *los mensajes*. Jerry Fallwell, el líder de la Moral Majority, comenzó hablando casi exclusivamente de Dios y de Jesús, pero pronto se dio cuenta de que tenía mucho más éxito hablando (gritando) sobre temas sociales como el aborto, la criminalidad urbana, la progresiva amenaza contra la familia nuclear que suponen los homosexuales, las feministas y las madres solteras, la pornografía, las drogas y «el humanismo secular». Los otros líderes religiosos copiaron a Fallwell creando una carrera de obstáculos cuyos logros sólo se cifraban en dinero, audiencias, nuevos hospitales contra el cáncer, milagros retransmitidos en directo, programas militares en favor de Israel, bancos de Dios, colegios y universidades cristianas. Para esas finalidades, los líderes de la Nueva Derecha Cristiana (alguno de ellos ha terminado en la cárcel) piden mucho dinero. La forma de enviarlo es muy fácil para el telespectador. En la parte inferior de la pantalla aparece un número de teléfono al que se puede llamar para enviar dinero (las 24 horas del día) mediante cualquier tarjeta de crédito. Algunos estudios han demostrado que, geográficamente, las contribuciones económicas proceden sobre todo del llamado Cinturón Bíblico, es decir, de los estados más pobres y culturalmente aislados. Además, las zonas urbanas tienden a ser más indiferentes al fenómeno televangelista que las rurales. Este aspecto enlaza con el fundamentalismo anterior, que veía en las ciudades el semillero de la corrupción y el territorio en el que se asentaban las comunidades inmigrantes.

En términos generales, la ideología subyacente del modelo propuesto por la Nueva Derecha Cristiana tiende hacia una sociedad en la que predominaría la familia nuclear, en la que los roles sexuales serían claros y en donde un gobierno fuerte aseguraría la soberanía de Dios. Consecuentemente, tal sociedad ejercería un papel paternalista que influiría en otros países para que se extendieran sus cruzadas *en defensa* de la Cristiandad. En la sociedad propugnada por la Nueva Derecha Cristiana sobresaldría también la coherencia interna y el bienestar social. La disfuncionalidad o la marginación se aunarían a la uniformidad nacional, consolidando una especie de voluntad rousseauniana, lo que evitaría incluso la necesidad de represión. Tal es, por ejemplo, el discurso de Jerry Fallwell y de su Moral Majority cuando habla de los homosexuales o las feministas. Con ellos no es necesaria la represión sino la comprensión «que les haga entender su error». A grandes rasgos, lo que todos los grupos fundamentalistas de la Nueva Derecha Cristiana comparten es: *a*) que la sociedad americana está en decadencia; *b*) que mientras se deben reconocer muchos derechos, en algunos casos —como en el de los homosexuales—, esos derechos deben ser negados por estar en contra de Dios y de la tradición americana; *c*) el camino hacia la rectitud está escrito en la Biblia y se debe interpretar y seguir. Pero, por encima de todo, lo

que sobresale del discurso fundamentalista de la Nueva Derecha Cristiana es un sentimiento que clama a la lucha. Una lucha maniquea, de buenos y malos, una lucha que quiere estar incluso por encima de la esfera política. Como se leía en un panfleto de Christian Voice en 1980: «Hemos dejado que las fuerzas de Satán gobiernen nuestra nación y controlen nuestro destino. Estos no son temas políticos, liberales contra conservadores o demócratas contra republicanos. Estos son temas morales, el bien contra el mal, Cristo contra el Anticristo. Ronald Reagan es el único candidato que ha mantenido firmemente los principios cristianos. La comunidad cristiana americana debe apoyar a Ronald Reagan para que sea presidente de los Estados Unidos».

Las identificaciones de la Nueva Derecha Cristiana con el partido republicano son muy claras. Algunos líderes como el propio Jerry Fallwell han desempeñado cargos en la adminstración de Ronald Reagan. Sin embargo, desde un punto de vista ideológico, esas identificaciones no se producen en términos generales. Se dan más bien en relación a un tema concreto en el que hay discrepancias claras entre las posturas de derecha e izquierda. Christian Voice es un claro ejemplo cuando a través de su Political Action Committee (PAC), The Christian Voice Moral Governmenrt Fund, se decidió a relacionar a Carter con los derechos homosexuales. Carter se había definido al respecto cuando dejó escrito en el comité del Partido Demócrata: «Nosotros debemos afirmar la dignidad de todos y el derecho de cada individuo a tener el mismo acceso para participar en las instituciones sociales, incluyendo acciones que eviten la discriminación de cualquier grupo que esté basada en la raza, en la religión, en el origen nacional, en el sexo o en la orientación sexual». Para ello, el Christian Voice Government Fund confeccionó una serie de anuncios televisivos. En uno de ellos, aparecía una madre de familia diciendo: «Como madre cristiana que soy, desearía que mis hijos rezaran en el colegio. Yo no querría que a ellos se les enseñara que la homosexualidad y el aborto son aceptables. Me desagradó comprobar que el presidente Carter discrepa conmigo sobre estos temas. Por todo ello, como cristiana y como madre, yo votaré a Ronald Reagan, un hombre que protegerá los valores cristianos y de la familia». Luego, como un estribillo que se repetía también en otros anuncios, se escuchaba: «Carter propugna la aceptación de la homosexualidad, Ronald Reagan propugna la familia tradicional americana».

La tradición protestante ofrece otra faceta que nos revela mucho del contexto de los líderes de la Nueva Derecha Cristiana, especialmente de esos que han conseguido consolidarse en el marco televisivo. El individualismo religioso, la interpretación personal del texto sagrado, posibilitan a los líderes televisivos dirigirse a las audiencias sin encomendarse a ningún estamento jerárquico superior, como ocurre en el caso del catolicismo. Podemos inferir de ello que la Nueva Derecha Cristiana es un fenómeno casi exclusivamente protestante. La estructura *centrífuga* del protestantismo (en contraposición a la *centrípeta* del catolicismo, en cuya última instancia exegética se encuentra siempre el sumo pontífice) se adapta muy bien a las necesidades televisivas americanas, en las que la personalidad carismática y la espontaneidad son condiciones esenciales.

En 2009 hizo irrupción el Tea Party, un movimiento cuyo nombre proviene del motín del té, que en su momento fue uno de los detonantes de la independencia de

los EEUU. De esa manera se apela a un mito fundacional: a los orígenes de una nación que emerge contra el poder de un Estado poderoso y excesivamente intervencionista, especialmente en lo que concierne a la fiscalidad. Adalides del Tea Party en el Partido Republicano, como Marco Rubio, Rand Paul, Sarah Palin, Ted Cruz y otros promotores, disponen en su agenda política los grandes ítems del liberalismo económico sin ambages: reducción, cuando no supresión de impuestos (sobre todo directos); equilibrio presupuestario y déficit cero; apuesta por la sanidad privada; reducción de la legislación estatal, etc., junto a un marcado conservadurismo moral.

III. REACCIONES

Las reacciones que ha producido y sigue produciendo el fenómeno de la Nueva Derecha Cristiana han sido diversas. La mayoría de los sectores progresistas vieron con cierto recelo estas nupcias entre religión y política. El tono de seguridad en sus discursos, el fatalismo populista con el que someten a sus seguidores y la forma en que gritan más que hablan, recuerdan al estilo de los regímenes totalitarios. Ya en el período de eclosión, algunos políticos e intelectuales compararon a los líderes televisivos de la Nueva Derecha Cristiana con los de las teocracias islámicas. Por ejemplo, la secretaria de sanidad del presidente Carter declaraba que temía a un Ayatollah Jomeini en este país. En ese caso, «en lugar de barba tendría un programa de televisión». Cabe también descubrir un subyacente discurso racista y prejuiciado en una figura como la de Fallwell. Al propugnar una «mayoría moral», Fallwell está condenando (nada menos que desde una perspectiva axiológica) a una «minoría inmoral». Además, la forma inflexible y autoritaria de los televangelistas permite enmarcarlos dentro de la tradición populista que ha aparecido en este país en los períodos de crisis.

La mayoría de las comunidades protestantes se mostraron indignadas frente a esta apropiación de la Biblia, así como frente las inflexibles indicaciones políticas con las que los televangelistas quieren *orientar* a todos los cristianos americanos. Un panfleto del *Lutheran Council in the USA*, manifestaba: «Es muy arrogante decir que una posición política es cristiana y que otras no lo son. No hay una posición cristiana; lo que hay son cristianos que mantienen posiciones»[5]. También, la United Methodist Church, apuntaba en enero de 1981: «La Nueva Derecha Cristiana ha cometido el mismo error que cometieron los evangelistas a principios de siglo. Exageran los pecados de sus oponentes y niegan cualquier pecado suyo. Sin duda son víctimas de lo que Rinhold Niebuhr llamó *easy conscience* o de lo que el Nuevo Testamento describe como la autocertidumbre de los fariseos»[6].

En algunos sectores académicos, el fenómeno fue visto como algo ridículo, pasajero, que no merecía interés por parte de los estudiosos. Sin embargo, algunos autores que han tratado el tema de la religión en los Estados Unidos —como S. Martin Lipset o Peter Berger— denunciaron los serios peligros que encierra. En

---

[5] *A Statement on Religion and Politics*, Lutheran Council in the USA, 1976.

[6] United Methodist Church, *What is Right and Wrong with the New Religious Right: A Critical Analysis*, Engange Social Action Forum 67, enero de 1981.

palabras de Peter Berger: «Si uno dice que una posición política particular es la voluntad de Dios y no otra, está implícitamente excomulgando a todos aquellos que discrepan con él»[7]. Las reacciones que se han producido entre la comunidad judía han sido, por lo general, contrarias al fenómeno. La idea de una «mayoría moral» —que no es sólo propugnada por Fallwell—, crea entre los judíos americanos una clara desconfianza. Sin embargo, los judíos ortodoxos comparten con la Nueva Derecha Cristiana gran parte de lo referente al aborto, la pornografía y la moral. Por otra parte, el explícito apoyo al Estado de Israel (justificado incluso con las profecías de Ezequiel) llevado a cabo por los líderes de la Nueva Derecha Cristiana, ha dividido las actitudes. Para Alexander Schindler, presidente de la Union of American Hebrew Congregation, ese apoyo es de índole teológico: «En su lectura fundamentalista de la Escritura, Jesús no puede realizar la segunda venida hasta que los judíos tengan la totalidad de sus tierras bíblicas»[8].

Finalmente, algunos autores como Daniel Bell o Christopher Lasch han interpretado el fenómeno ideológico de la Nueva Derecha Cristiana como el resultado de la necesidad que tiene la sociedad americana de crearse héroes. Un ejemplo de ese afán de heroicidad romántico-nacionalista lo constituye el mensaje educativo que el Liberty Baptist College publicó para sus alumnos unos días antes de las elecciones en que venció Ronald Reagan: «Vosotros podéis hacer grandes cosas para Dios. Vosotros debéis salvar a América».

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, P. (1975): *American Roots*, Rochester University.
ARMSTRONG, K. (2004): *Los orígenes del Fundamentalismo en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam*, Tusquets, Barcelona.
CAÑEQUE, C. (1988): *Dios en América: una aproximación al conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos*, Península.
CROMARTIE, M. (2005): *Religion and Politics in America*, Political Theory.
EHRENREICH, B. (2000): *Ritos de sangre*, Espasa, Madrid.
FALWELL, J. (1979): *Listen America*, Bantan Books.
HACKER, H. J. (2005): *The culture of Conservative Christian Litigation*, Political Theory.
HERBERG, W. (1955): *Protestan, Catholic, Jew*, Anchor.
HOFSTADTER, R. (1965): *The paranoid Style in American Politics*, Knopf, Nueva York.
LIPSET, R. (1970): *La política de la sinrazón*, Chicago.
OTTO, R. (2001): *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid.
PARTNER, P. (2004): *El Dios de las batallas: la guerra santa desde la Biblia hasta nuestros días*, Anaya, Madrid.
REEVE, J. J. (1910-1915): *The Fundamentals: A testimony to the Truth*, Chicago.
SANDEEN, E. (1992): *The Roots of Fundamentalism*, Chicago.
WOOD, G. S. (2003): *La revolución americana: una historia*, Mondadori, Barcelona.

[7] Peter BERGER, *On American Religion*, Chicago, 1979.
[8] Alexander SCHINDLER, *Newsweek*, febrero de 1981.

CAPÍTULO XVI

PENSAMIENTO CONTRARREVOLUCIONARIO

JOAN ANTÓN y MARCO ESTEBAN

SUMARIO: I. *La Contrarrevolución teocrática: la Historia de Bonald y el totalitarismo de Maistre.*—II. *La Contrarrevolución pseudocientífica: socialdarwinismo, racismo, elitismo y psicología de masas.*—III. *La Contrarrevolución nacional (I): el ultranacionalismo de Barrès y Maurras.*—IV. *La Contrarrevolución nacional (II): el irracionalismo alemán.*—V. *Conclusión. Bibliografía.*

La Ilustración consolidó en el siglo XVIII dos bandos claramente delimitados que ya se venían perfilando desde los inicios de la modernidad: el de los defensores de la razón y el de los defensores de la tradición. Como ha señalado Berlin, los defensores de la razón —materialistas, ateos, escépticos, liberales, radicales o socialistas— apostaban por la libertad de pensamiento, rechazaban las autoridades tradicionales y veían en el pasado poco más que ignorancia y opresión. Para ellos, la aplicación de la razón al conocimiento de las leyes de la sociedad alumbraría un mundo de igualdad, libertad y justicia. En el bando opuesto se encontraban los que rechazaban de plano esos supuestos: los monárquicos, conservadores, autoritarios y clericales, defensores de las jerarquías, el derecho divino y la obediencia absoluta a las autoridades seculares (Berlin, 1992).

La lucha entre estos dos bandos vertebra la historia contemporánea y sus contornos comienzan a percibirse más claramente a finales del segundo milenio. Eric Hobsbawm —uno de los pensadores que ha iniciado un clarificador proceso de reconceptualización del siglo XX— contempla la Segunda Guerra Mundial como una batalla ideológica internacional entre las doctrinas procedentes de la Ilustración —liberalismo y socialismo— y sus enemigos encabezados por el fascismo (Hobsbawm, 1995). Extendiendo el análisis, podemos visualizar el período que abarca desde la doble revolución industrial y política de finales del siglo XVIII hasta la actualidad como el escenario de una lucha implacable entre dos grandes conjuntos ideológicos europeos: el revolucionario y el contrarrevolucionario.

El pensamiento contrarrevolucionario se construyó sobre las ruinas del viejo pensamiento reaccionario, mero exponente de la inmemorial defensa del privilegio por parte de las clases dominantes. En 1789 el privilegio se encontró por vez primera con un adversario de talla: una revolución mundial en nombre de la razón, la libertad y la igualdad para todos los seres humanos. El nuevo paradigma revolu-

cionario fue tan potente que pronto se convirtió en hegemónico, desplazando y marginando a los viejos argumentos tradicionalistas. Desplazados y marginados, sin embargo, no murieron, porque no podían morir; el nuevo orden social continuó siendo esencialmente injusto y la injusticia garantizó la base de apoyo de sus enemigos jurados. Así, el pensamiento reaccionario pudo mutar en contrarrevolucionario. ¿Cómo lo hizo? De la única manera que pueden hacerlo los derrotados en la historia: adoptando y mejorando las armas y técnicas que posibilitaron el triunfo de los vencedores. La contrarrevolución —ésta es la clave de nuestra exposición— adoptó el armamento de la revolución.

Del pasado hay que hacer añicos, reza la Internacional. La revolución rompió con el pasado y ello le dio alas. La Contrarrevolución, defensora del pasado, se vio obligada insólitamente a hacer lo mismo. Ésa fue la tarea de los teócratas, que trocaron a Dios por la Historia. Sobre la base histórica se edificó el pensamiento contrarrevolucionario pseudocientífico, que aprovechó otra de las claves revolucionarias, el pensamiento científico, para combatir las ideas revolucionarias igualitarias y actualizar las ideas teocráticas contrarrevolucionarias. Se produjo entonces la asociación impensable desde el Renacimiento entre doctrinas pseudocientíficas y teorías sociales reaccionarias. Pero la incorporación de la revolución tecnológica al equipo bélico de la Contrarrevolución no era suficiente: faltaba la revolución política. La derechización del nacionalismo encabezada por los ultranacionalistas franceses permitió ganar a las masas para el trabajo contrarrevolucionario. Sólo quedaba encontrar un ente suficientemente poderoso para manejarlas. El irracionalismo alemán lo señaló; era el mismo que encumbró a la revolución: el Estado-nación.

Hoy está en boga la teoría de que el fascismo fue una respuesta al comunismo. Tras esta teoría subyace la vieja e ingrata interpretación liberal de que ambos (conservadurismo y socialismo en el siglo XIX; fascismo y comunismo en el XX) eran extremos totalitarios que acosaban a un moderado y democrático centro liberal. No fue así. El fascismo fue el producto más horroroso del amplio proceso de reconfiguración contrarrevolucionario de los siglos XIX y XX. La razón de ser del socialismo, un hijo de la Ilustración, fue siempre y sigue siendo la denuncia de la desigualdad derivada de la realización práctica de los derechos políticos individuales liberales. La Contrarrevolución apuntó a la base de flotación de esos derechos: la idea ilustrada de un mundo común a todos los seres humanos, un mundo de ciudadanos libres, iguales y razonables unidos por un pacto político. Una vez derribada esa pieza central, se desmoronarían los demás valores de la Ilustración: libertades, parlamentos y constituciones. Ésta es la historia del desarrollo las bases ideológicas de la destrucción de esa idea en el siglo XIX, de la evolución de los postulados contrarrevolucionarios elaborados en el XIX que culminarán en el fascismo del siglo XX y en la casi eliminación de la obra de la Ilustración y de las revoluciones liberales y socialistas.

I. LA CONTRARREVOLUCIÓN TEOCRÁTICA: LA HISTORIA DE BONALD Y EL TOTALITARISMO DE MAISTRE

El defensor más sistemático del orden teocrático es el vizconde Louis de Bonald (1754-1840). Exilado en Alemania a causa de la revolución, asegura en sus

Consideraciones sobre la Revolución Francesa que Francia ha degenerado en el caos por culpa de la extensión del paganismo renacentista, la invención de la imprenta, el desarrollo de la ciencia materialista y el individualismo de la Reforma y la Ilustración. Esas maldiciones modernas derivaron en el constructivismo revolucionario, el proyecto de crear racionalmente una nueva sociedad a partir de la destrucción de la vieja. Nada más delirante para Bonald, pues cada sociedad cuenta con una Constitución natural otorgada por la providencia; en Francia esa Constitución prescribe el patriarcalismo en lo familiar, la monarquía en lo político y el catolicismo en lo religioso.

El lenguaje, teoriza Bonald, es la base de lo social y precede al individuo. Si fuera al revés y los hombres precedieran al lenguaje, como afirma el pensamiento ilustrado, entonces el hombre no habría sido siempre un ser social, sino que habría evolucionado desde un ser natural. Y si era capaz de crear lenguajes, también podría modelar sociedades a voluntad. Algo inconcebible, porque Dios al crear la sociedad otorgó al hombre el conocimiento a través del lenguaje, que fue transmitido por la tradición y preservado por las instituciones (Zeitlin, 1970). La naturaleza del hombre es social, no individual, y es modelada por la Historia. El individuo debe someterse a la sociedad y toda rebelión es una rebelión contra la Historia y contra Dios. Las rebeliones se pagan caro y duran poco tiempo, puesto que socavan la autoridad y una sociedad sin autoridad es inviable. Es el caso de la Revolución Francesa. Los postulados revolucionarios, al ser abstractos y heréticos, generan directamente sus contrarios: la tolerancia termina en egoísmo desbocado, la soberanía popular en sufragio censitario, la libertad de contratación en explotación, el desarrollo industrial en infelicidad y la igualdad en socialismo.

La Edad Media —con mezclas confusas de Antiguo Régimen— es el modelo de sociedad de Bonald. Garantizaba la armonía sobre la base de una monarquía absoluta y una nobleza hereditaria que administraba el reino y actuaba como colchón protector entre el rey y los súbditos. Una de las cosas que más apreciaba Bonald de aquellos buenos tiempos era que pocos fuera del clero estaban alfabetizados y la controversia intelectual quedaba reducida a un pequeño círculo, lo que sin duda propiciaba la paz social. Bonald ensalza un feudalismo idealizado, una edad de oro feliz donde todo el mundo era igual en la medida en que sus almas eran iguales ante Dios, la auténtica libertad nacía de la obediencia incondicional a la autoridad y la voluntad general se encarnaba en el rey (Reedy, 1995). En el fondo del pensamiento de Bonald subyace el sueño del retorno a una sociedad estable, armónica, fija y eterna (Gengembre, 1989).

El magistrado Joseph de Maistre (1753-1821), huido de Saboya en 1792 tras la anexión francesa y la confiscación de sus propiedades nobiliarias, es uno de los autores más influyentes e intelectualmente dotados de la Restauración monárquica francesa. Su prosa, rápida y brillante, recoge las mejores técnicas de razonamiento y argumentación que otorgan a un Voltaire o a un Diderot su capacidad de seducción. El punto de partida de Maistre es, como en Bonald, la crítica implacable de la Revolución Francesa. En sus *Consideraciones sobre Francia,* publicadas en 1797, Maistre sostiene que la revolución es un castigo divino por el protestantismo y la filosofía atea de la Ilustración. Aunque los individuos crean que son libres, están en realidad cumpliendo los designios de Dios, que utiliza el caos para equilibrar el

orden en el universo. Los individuos deben abstenerse de intentar reformas sociales, porque carecen del conocimiento necesario del proceso histórico para prever sus terribles efectos. La historia es reflejo de un plan divino y toda autoridad con historia es también divina y no puede ser desafiada por los individuos.

El núcleo esencial del ataque de Maistre a la Ilustración y a la Revolución reside en la negación de la idea ilustrada de la bondad y la racionalidad naturales de los hombres (Berlin, 1992). Maistre afirma que los hombres son por naturaleza irracionales, anárquicos y destructivos. Con ellos sólo vale la fuerza y el terror, que nadie sabe aplicar mejor que la Monarquía y la Iglesia, instituciones curtidas en la materia a través de los tiempos. La Revolución Francesa, por el contrario, ha impuesto autoridades racionales y ha dinamitado las tradicionales, sembrando el caos. Para restablecer el orden, es necesario restituir la unidad de lo religioso, lo social y lo político en el seno de la Cristiandad, fusionar de nuevo Estado e Iglesia y subordinar los poderes seculares al Papa. O lo que es lo mismo, someter la política al poder único de la religión, dado que la soberanía, al igual que el universo, la naturaleza o la divinidad, no puede ser dividida, y la única verdad posible es la verdad revelada.

Pero Maistre no se detiene aquí. Si Bonald afirmaba que el poder debía fundamentarse sobre la dimensión social del hombre, Maistre sostiene que el poder, al ser esencialmente irracional y divino, debe obedecerse de la misma manera que se cree en Dios, ciega e incondicionalmente. Maistre se desliza así desde la posición premoderna de la autoridad inmóvil y legitimada por la tradición a la idea moderna del poder absoluto e implacable capaz de restaurar el orden de la noche a la mañana. La autoridad que propone Maistre no es legitimista, sino despótica, y va más allá del absolutismo. Al tiempo que defiende la obra de la Historia llama a la lucha activa contra su curso indeseado. No se trata de detener la revolución, sino de destruirla para siempre mediante una contrarrevolución (Boffa, 1989). El referente no se encuentra ya en el pasado medieval de Bonald, en el orden estático, orgánico y armonioso, sino en el futuro, en un orden nuevo, dinámico y totalitario.

Podemos resumir la esencia del pensamiento de Bonald y Maistre en el postulado de la naturaleza trascendente del orden político y social (Philip, 1993). De la misma manera que el universo es eterno, perfecto y divino, la sociedad se configura gradualmente con el tiempo, no de manera brusca o revolucionaria. El individuo no adquiere el conocimiento por medio de la razón individual, sino como ser social, a través de la tradición y las instituciones. Es la sociedad la que constituye al individuo, y no al revés. La Historia, y no la razón, debe orientar la política (Galli, 1981). La teoría teocrática se genera por oposición a las premisas fundamentales del racionalismo ilustrado: al individuo opone la sociedad, a la autonomía el organicismo, a la asociación las instituciones históricas, al conocimiento el prejuicio, a la libertad la sujeción, al ateísmo la fe, a la razón lo irracional, a la invención el ritual, a la igualdad la desigualdad, al progreso la tradición, a los derechos los deberes, a la bondad la perversidad, a la ciencia el instinto, al cambio el orden y a la paz la guerra (Berlin, 1992). Pero Revolución y Contrarrevolución se polarizarán hasta tal punto que para Maistre el retorno al medievo defendido por Bonald ya no será suficiente. El poder de un monarca tradicional no podía, desde un punto de vista teórico, ser absoluto, ya que un poder total y despótico no limi-

tado por la tradición equipararía el soberano a Dios mismo. Era tiempo, por tanto, de cambiar de dioses.

II. LA CONTRARREVOLUCIÓN PSEUDOCIENTÍFICA: SOCIALDARWINISMO, RACISMO, ELITISMO Y PSICOLOGÍA DE MASAS

En el pensamiento político de la Revolución Francesa coexistían dos discursos de diferente naturaleza, el discurso democrático de la soberanía popular y el discurso ilustrado de un orden racional para la sociedad (Barker, 1989). El socialismo trató de conciliar democracia y razón, el liberalismo apostó por la razón a secas y el liberalismo ultraconservador instalado en el poder convergió con el pensamiento contrarrevolucionario frente a la creciente democratización política de la segunda mitad del siglo XIX. El resultado de esta última fusión fue el desarrollo de las doctrinas socialdarwinistas, racistas, elitistas y psicologistas que aprovecharon el clima de dogmatismo seudocientífico que dominó la teoría política a partir de 1848, influyendo en casi todas las corrientes ideológicas. Así, la concepción de la sociedad del positivismo de Comte era la de un organismo cuyas partes cooperan armoniosamente, divididas en gobernantes, técnicos y masas, un eco de la monarquía, nobleza-clero y pueblo medievales del sueño bucólico de Bonald. Ésta sería una de las dos grandes imágenes biológico-sociales del siglo XIX, que hoy continúa siendo influyente. La otra gran imagen decimonónica, la evolución social, fue elaborada por el británico Herbert Spencer (1820-1903). Con el socialdarwinismo resultante, la Biología sustituyó a la Historia. Una Historia que los reaccionarios teocráticos, para contrarrestar las premisas racionalistas ilustradas, habían inventado y situado entre Dios y los hombres como garante del orden de las cosas. Pero pronto la Historia se les escapó de las manos. El privilegio, ante la decrepitud de la Iglesia y la monarquía, buscaría nuevos protectores en los engendros pseudocientíficos de la socioevolución y la genética social.

En la segunda mitad del siglo XIX el socialdarwinismo agrupó a contrarrevolucionarios y liberales ultraconservadores, en la medida en que combinaba a gusto de ambos las nociones de la lucha por la existencia y de la evolución mediante selección natural (Mayer, 1986). Tal vez sería más correcto el nombre de social-lamarckismo, puesto que la doctrina del progreso de Spencer no se debe tanto a la concepción darwinista de la selección aleatoria de las especies como a la hipótesis de Lamarck de que la evolución fuerza a los seres a una mejor adaptación que se transmite a su descendencia (Cooper, 1996). Fue Spencer, y no Darwin, el que acuñó la tautología de la «supervivencia de los más aptos»: sobrevive porque es apto, y es apto porque sobrevive; luego no hemos explicado nada. Spencer consideraba bueno el estado de guerra hobbesiano de todos contra todos, porque era la forma natural del progreso, y los que perdían se lo merecían por ineptos. El darwinismo social equiparó evolución a progreso, a los más aptos con los mejores, y complementado posteriormente con la genética proporcionó al racismo una base presuntamente científica.

El racismo se convirtió en la segunda mitad del siglo en una ideología mayoritaria y respetable. Hobsbawm ha señalado que el racismo actuó como un meca-

nismo por el cual una sociedad no igualitaria, basada sobre una ideología liberal que proclamaba la igualdad, racionalizaba sus desigualdades y se defendía de la pérdida de privilegios que suponía el avance de la democracia (Hobsbawm, 1989). El racismo aportaba una explicación y una legitimación de la situación de las clases más bajas: eran las que demostraban menor capacidad de progreso por causas de tipo biológico o cultural. A nivel mundial, el racismo sostenía ideológicamente la división entre un centro de potencias imperialistas enfrentadas y una periferia de infraclases que suministraba al centro una enorme cantidad de recursos.

El conde galo Arthur de Gobineau (1816-1882) publicó su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* unos años antes de la publicación del trabajo de Darwin en 1859, lo que demuestra, como señala Sorokin, que existía con anterioridad al darwinismo una clara comprensión de los conceptos de herencia, raza y selección natural (Sorokin, 1964). Gobineau es uno de los primeros autores que proponen una explicación racial de la trayectoria histórica de las sociedades. Según Gobineau, en los albores de la humanidad existían tres razas puras, la blanca, la amarilla y la negra. Por supuesto, la más dotada era la blanca y su rama aria. Las civilizaciones que fundaron esas razas decayeron por la misma razón: la degeneración racial producida por el mestizaje y el cruzamiento con otras razas. Las razas son desiguales, unas son superiores y otras inferiores, y toda mezcla provoca la pérdida de la pureza y el talento originarios. Precisamente, los síntomas más evidentes de la decadencia contemporánea son para Gobineau el descenso mundial del porcentaje de sangre aria superior y la extensión de ideas híbridas como las democráticas. De seguir así, el hombre terminará siendo un desecho, una ruina, débil, feo y mediocre, y la civilización desaparecerá.

Houston S. Chamberlain (1855-1926) opera una transformación dinámica del pensamiento racial de Gobineau, similar a la realizada por Maistre respecto a Bonald. En *Los fundamentos del siglo* XIX, editado en 1899, Chamberlain considera que las bases de la civilización del siglo XIX se encuentran en la civilizaciones griega, romana, judía y teutónica. Cada una de estas civilizaciones corresponde a una raza pura que aporta sus talentos y esencias raciales. Está completamente de acuerdo con Gobineau en la superioridad indiscutible de la raza blanca y aria, que para él equivale a la teutónica, pero difiere de Gobineau en cuanto al mecanismo de adquisición de la excelencia racial: las razas no son originariamente puras, sino que mejoran gradualmente; hay por tanto mezclas raciales afortunadas y desafortunadas. Con ello invierte la perspectiva sombría de degeneración descrita por Gobineau; es posible crear una raza noble si se toman medidas como la endogamia, el cruzamiento entre razas excelsas y la selección artificial de los individuos superiores. Además, Chamberlain advierte del peligro de expansión de la raza judía, que se ha aprovechado de la generosidad de la raza blanca para aumentar su poder sobre el mundo. La lucha a muerte entre las dos razas es inevitable. El antisemitismo, tradicionalmente sociocultural, adquiere ahora un carácter racial.

Socialdarwinismo y racismo siguieron caminos tortuosos y diferenciados, dado que sus estructuras lógicas eran muy distintas. Si la raza superior era ya lo más evolucionado del planeta, el fin hacia el que se dirigía la evolución dejaba de tener sentido (Mosse, 1997a). La trayectoria de ambas doctrinas fue poderosamente influida por la escisión del liberalismo en la segunda mitad del siglo XIX. El ala izquierda liberal se fusionó con la socialdemocracia, adoptando una suerte de

teología socioevolucionista de mercado. El ala derecha confluyó con la contrarrevolución más rancia y se impregnó del socialdarwinismo racista, el ultranacionalismo y el irracionalismo que dominarían el pensamiento de finales de siglo. El socialdarwinismo se deslizó de lo individual a lo colectivo, exaltando la guerra entre naciones, el imperialismo, el militarismo y la xenofobia. Al incorporar la genética, desechó la tesis lamarckiana del carácter hereditario de las propiedades adquiridas y pasó a defender el mantenimiento de la pureza de la raza. La síntesis de socialdarwinismo y racismo produjo tesis abiertamente protonazis, como eliminar los avances en el bienestar de la población porque favorecen a los biológicamente imperfectos o sacrificar a los seres inferiores para facilitar la evolución natural de los superiores (Widmer, 1977).

La fusión socialdarwinista-racista de seudociencia y prejuicio culminó en el culto a una elite capaz de manipular a su antojo a las masas para su beneficio. A finales del siglo XIX florecieron teorías de las elites y de las masas que subrayaban la importancia de las fuerzas del inconsciente en el ser humano, fuerzas que determinan su naturaleza independientemente de ideologías y regímenes políticos, excluyendo en consecuencia toda posibilidad de cambio individual o social (Sternhell, 1987). Teóricos de las elites como Pareto, Mosca y Michels y psicólogos de masas como Le Bon se oponían al avance de la democracia señalando que no ha existido sociedad alguna en la historia sin elites de poder y que el pueblo siempre ha sido una masa instintiva e irracional que se moviliza en función de sentimientos y emociones. Ellos formalizarían una sutil distinción que ya se venía gestando hace tiempo en el pensamiento político contrarrevolucionario occidental: la diferenciación entre elites tradicionales y elites técnicas. Las elites tradicionales tienen un mandato que llevar a cabo, una misión que cumplir, unos valores que transmitir. La meta en última instancia es siempre una vida y una sociedad mejores, de acuerdo con sus definiciones del bien y el mal. Las elites técnicas, por el contrario, ignoran esas abstracciones y buscan exclusivamente utilizar su conocimiento de la naturaleza del poder para consolidar su jefatura (Mosse, 1997b). Podemos apreciar en el desarrollo del pensamiento contrarrevolucionario trazado hasta el momento estas dos concepciones de la elite. La tradicional venía de antiguo y pasa por Bonald, Comte, Spencer y Gobineau; la técnica parte de Maistre, es compartida por Chamberlain y sistematizada por los teóricos de las elites y los psicólogos de masas tipo Le Bon. Su esencia es la de un poder sin límites, no sujeto a tradiciones, convenciones o metafísicas, que detecta cualquier oposición y la elimina sin contemplaciones.

El representante más importante de la teoría de las elites, Vilfredo Pareto (1848-1923), intenta conjugar positivismo e irracionalismo. Distingue entre «derivaciones» o racionalizaciones temporales de los individuos, y «residuos» o elementos constantes e irracionales de su naturaleza. Pareto otorga más importancia al lado irracional. El motor de la historia es la lucha por la vida y la misión de la elite en ese escenario es manipular los residuos mediante el control de las derivaciones, o sea, manipular la razón humana mediante elementos irracionales como la religión, la simbología o la fuerza. El resto se explica mediante la circulación de las elites. Cuando los individuos superiores se acumulan en las clases bajas y los inferiores en las altas, se produce invariablemente una revolución, que renueva las viejas elites y garantiza su reproducción. Una tesis de trasfondo socialdarwinista,

puesto que la selección natural de las elites explica el cambio y la evolución sociales (Mosse, 1997b). La teoría de las elites jugará un papel importante en la aceptación de la tecnología por parte de la derecha tradicional prefascista: si el único objetivo de la elite es el mantenimiento de su poder, todos los medios instrumentales para lograrlo serán en adelante bienvenidos.

III. LA CONTRARREVOLUCIÓN NACIONAL (I): EL ULTRANACIONALISMO DE BARRÈS Y MAURRAS

El clima intelectual europeo experimentó un sombrío cambio hacia el final del siglo XIX. Las corrientes de pensamiento dominantes durante la mayor parte del siglo —liberalismo, materialismo y racionalismo— sufrieron un fuerte ataque por parte de las doctrinas contrarrevolucionarias, que contaron desde entonces con un nuevo aliado: el ultranacionalismo reaccionario. La aparición del nacionalismo en política fue una consecuencia del proceso de democratización política del siglo XIX. El nacionalismo se había identificado hasta el momento con los movimientos liberales y radicales de la tradición revolucionaria francesa, pero la crisis del liberalismo burgués como alternativa política y las derrotas militares sufridas por estados como Francia en 1870 abonaron el terreno para el surgimiento de movimientos políticos ultranacionalistas antiliberales y antisocialistas. Su base social se reclutaba principalmente entre las depauperadas capas medias y medias bajas, que denunciaban a la alta burguesía y a la izquierda obrera como traidores a la nación y ensalzaban el chauvinismo, la xenofobia, la expansión nacional, la conquista y la guerra (Hobsbawm, 1990).

Sternhell destaca la existencia en Francia de dos tradiciones políticas diferenciadas. Una dominante, heredera de la Revolución, universalista, individualista, racionalista, democrática y liberal-jacobina. Otra particularista, organicista, racista, cercana a la tradición *völkisch* alemana y, en general, opuesta a todos los principios de la primera. La relativamente progresista Tercera República francesa generó una aguda oposición en la forma de una tradición nacionalista paralela (Sternhell, 1991). El nuevo nacionalismo contrarrevolucionario asimilaba la nación a un organismo vivo con un destino superior al de los individuos, que debían supeditarse totalmente a la colectividad. Si el nacionalismo revolucionario era democrático, liberal, romántico y centralizador, el nacionalismo reaccionario era elitista, militarista, antisemita y totalitario. El nacionalismo se derechizó cuando la derecha comprendió su valor para integrar al proletariado en la comunidad nacional y desactivar el conflicto social. Pero la nacionalización de las masas escapó de todo control. En manos de la ultraderecha, se convirtió en un arma contrarrevolucionaria dirigida contra el liberalismo, la democracia y el socialismo. En un primer momento declaró actuar en nombre de lo viejo, aunque por poco tiempo; el fascismo, en nombre de lo nuevo, ganó fuerza rápidamente.

Maurice Barrès (1862-1923) marca el paso de un nacionalismo a otro. Representa el rechazo al industrialismo y a los excesos del capitalismo de sectores de la clase social más amenazada por ellos, la pequeña burguesía francesa. En Barrès conviven dos tipos distintos de nacionalismo: uno dinámico, místico y populista; otro conservador, jerárquico y preindustrial (Sternhell, 1985). El primero es repu-

blicano, demagógico y antisemita. Opone a la democracia liberal una demagogia de masas basada en el culto al jefe. Su objetivo es crear una Francia sin ambigüedades, sin extranjeros, pura, auténtica y unida. El antisemitismo juega un papel de movilización de la nación e integración del proletariado frente a un enemigo común. Cuando la nación recupere la fuerza y la energía del pasado, asegura Barrès, todos los franceses serán uno. Con tal unanimidad ya no habrá más conflictos sociales, y el país, convertido en una sola voluntad, podrá enfrentarse valientemente a sus enemigos. Ese día se expresarán plenamente el heroísmo, la acción y la vitalidad francesas, y la vida adquirirá un nuevo sentido. Barrès desarrolla todos los elementos de un romanticismo radicalizado: la intuición infalible de las masas, el instinto, la emotividad, la voluntad, el antiintelectualismo, la energía vital, la acción por la acción, la juventud, la aventura, la lucha, el sacrificio, la sangre, el suelo, el odio antiburgués y la fuerza del inconsciente.

En su vertiente nacionalista conservadora, Barrès concibe la nación como el lugar trascendente en el que el hombre recibe tradiciones, historia, costumbres, seguridad y sentido de permanencia. Estar arraigado es una necesidad para el individuo, porque el hombre no es dueño de sus pensamientos y emociones, sino tan sólo un vehículo de las fuerzas producidas por la colectividad. La raza, y no el individuo, es la unidad de grupo histórica y viva. Así, el parlamentarismo político, basado en agrupaciones electorales de individuos, fragmenta la voluntad nacional y la entrega a una oligarquía de diputados. Por contra, el plebiscito permite que la voluntad nacional se exprese en bloque y elija unánimemente un jefe. Como señala Sternhell, lo que le falta al nacionalismo barresiano para convertirse en fascismo son las muchedumbres desesperadas por el paro masivo del período de entreguerras. Hay en Barrès una tensión permanente entre la aspiración al cambio total y la aceptación de lo existente. El pensamiento de Barrès es un ensayo de síntesis de un nacionalismo romántico y dinámico y de un nacionalismo estático y conservador (Sternhell, 1985).

La transformación reaccionaria del nacionalismo culmina con Charles Maurras (1868-1952), líder intelectual del movimiento monárquico y ultracatólico Action Française, fundado en 1899. La influencia de su pensamiento fue decisiva en la conversión de una amplia fracción de la derecha al antirrepublicanismo: en 1899, Maurras era el único miembro monárquico del grupo; en 1903, toda la Action Française era monárquica. El pensamiento de Maurras conjuga sin problemas tradicionalismo, positivismo, socialdarwinismo y racismo. El mundo maurrasiano es puramente maniqueo: la guerra y la lucha por la vida son los elementos eternos de la existencia humana. En esta lucha, el bien es igual a lo bello y a lo francés, y está amenazado por lo malo, que es lo mismo que lo foráneo, lo democrático y lo liberal. Una conjura irracional de protestantes, judíos, masones y otros indeseables ha llevado a Francia a la degeneración y a la pérdida de su poder internacional. El capitalismo destruye el estado al imponer el culto al dinero, y la democracia, culpable de la derrota de 1870, corroe la nación, la familia y la tradición.

La solución para esta hecatombe según Maurras descansa en la ciencia positiva de la política, basada en la biología y la historia. De tal ciencia se deduce que la nación es la cristalización de la colectividad, el interés común y el orden. La nación tiene su expresión política en la monarquía. En su *Encuesta sobre la monarquía*, publicada en 1900, Maurras establece su visión sobre la naturaleza de la monarquía, que debe ser tradicional, hereditaria (aunque no necesariamente por

la sangre), antiparlamentaria y descentralizada (para evitar el crecimiento de un estado republicano o socialista). La monarquía de Maurras es positivista, porque no se basa en reyes concretos con mandato divino, sino en la institución monárquica en sí, fruto de la selección natural. El rey es un funcionario de la nación. Sólo la monarquía no electiva puede pensar a largo plazo y defender los intereses nacionales. La república democrática es débil e irresponsable porque divide la soberanía entre partidos opuestos que dependen de la reelección, agudiza la lucha de clases, permite la expresión de opiniones contrarias a la nación y crea igualdad, lo que resulta letal para la cohesión social y el progreso (Nolte, 1967).

La monarquía, sin embargo, era más que nada un pretexto antirrepublicano. Maurras y Action Française no tardaron en desprenderse de sus lastres tradicionalistas y unirse a la escuela de Maistre. A comienzos del siglo XX sus tácticas de actuación eran ya genuinamente prefascistas, centradas en la violencia política organizada y la brutalidad gratuita. Su consigna: la eliminación de la corrupta y extranjera república democrática mediante una contrarrevolución liderada por los mejores elementos de la nación. En la cima de esa elite nacional, el caudillo absoluto al mando del ejército —más parecido a un líder fascista que a un monarca tradicional— representa la voluntad nacional unida frente al invasor. La civilización, opinaba Maurras, avanza al canalizar los instintos bélicos y dirigirlos hacia un enemigo externo. La guerra es la solución última y el camino de la gloria para la nación. A Maurras guerras no le faltaron, aunque su desenlace fue distinto del que esperaba. Hoy día la boyante ultraderecha francesa es heredera directa de su pensamiento. Pero también sigue vivo un importante legado suyo: Maurras rechazó la concepción revolucionaria francesa de la nacionalidad como elección voluntaria y confluyó con la concepción alemana de la nacionalidad como derecho de sangre. En adelante, la nacionalidad sería un privilegio vedado a otros pueblos. En este punto se puede decir que Maurras ha triunfado en el mundo actual y que su doctrina se sigue de cerca.

IV. LA CONTRARREVOLUCIÓN NACIONAL (II): EL IRRACIONALISMO ALEMÁN

En 1789 los territorios alemanes contaban con más de 300 estados y 1.500 principados menores. En 1815, sólo quedaban 39. La ausencia de un potente estado centralizado incidió decisivamente en el carácter inicial de la Ilustración y la Contrailustración alemanas. Su tono fue menos político y más romántico, dando más peso a los temas lingüísticos y sentimentales en detrimento de los discursos racionalistas (Mann, 1994). Sin embargo, el fracaso de la unificación nacional alemana durante la mayor parte del siglo XIX —favorecido por los intereses de las demás potencias europeas— indujo en el nacionalismo alemán, moderadamente liberal a comienzos del siglo XIX, un giro reaccionario. El nacionalismo alemán se había desarrollado en el último tercio del siglo XVIII a partir de la obra del filósofo J. G. Herder, quien acabó con una larga tradición milenaria del pensamiento occidental al proclamar que la verdad no era universal y racional, sino relativa y dependiente del estadio de desarrollo orgánico de cada sociedad. Aunque Herder creía en la coexistencia armónica de las distintas formas nacionales de vida, el naciona-

lismo germano adquirió con pensadores como Fichte tintes extraordinariamente violentos y xenófobos.

La transformación del nacionalismo alemán no hubiera sido posible sin la mutación paralela del individualismo romántico inicial, de carácter cultural, que fue sustituido por un romanticismo político que enfatizaba la dimensión histórica y social de los individuos. Para los románticos, el ser humano está dotado, además de razón, de voluntad. Voluntad capaz de crear, de autoperfeccionarse, de autoconvertirse en una verdadera obra de arte. Voluntad, incluso, de crear verdades, lo que supone un nuevo punto de inflexión en la historia del pensamiento occidental (Berlin, 1997). Si este sentimiento se proyecta a lo colectivo y se combina con el nacionalismo, obtenemos la cultura del *Volkgeist*, el genio nacional, genio dirigido a crear un Estado-nación alemán capaz de lograr una posición de primacía mundial. En 1900 la cultura *Völkish* era predominante en Alemania y sus zonas de influencia. El Estado derivó en objeto de culto para el nuevo nacionalismo, un Estado que ya no se legitimaba por la fuerza o el mandato divino, y menos por el consenso, sino por su identidad transcendente supraindividual. Aquí se encuentra de nuevo el germen del totalitarismo contemporáneo, porque el poder ilimitado del nuevo Estado ultranacionalista es mucho más poderoso que el premoderno, ya que va más allá de la negación de la individualidad y niega también la humanidad entera. Ningún escrúpulo ético o humanitario puede oponerse a la voluntad nacional encarnada por el Estado, y su voluntad es la supremacía sobre los demás estados (Filkienkraut, 1987).

La filosofía de uno de los pensadores alemanes más importantes, Friedrich Nietzsche (1844-1900), visceralmente antiliberal, antidemocrático, antisocialista, elitista y socialdarwinista, refleja el nuevo estilo de razonamiento. Apuesta por el hombre suprahistórico, el individuo excepcional que realiza sus logros vitales y alcanza la autoperfección en el presente, no en utopías y credos pasados o futuros. Algún día una elite de superhombres de este tipo gobernará la tierra. El sentido de la vida se encuentra en la lucha, que purifica y selecciona a los mejores; los débiles deben de ser eliminados. La voluntad de poder asociada a una vida así es la más elevada expresión moral de la existencia humana. Por contra, el cristianismo y su derivado, la democracia, son doctrinas de protección de los débiles y de penalización de los excelentes. Su moral es la moral de los esclavos. A los valores cristianos de caridad, humildad, compasión y paz, Nietzsche opone el egoísmo, la arrogancia, la crueldad y la guerra. A los conceptos democráticos de igualdad, justicia y felicidad, los diferencia de fuerza y dolor. El poder, en última instancia, es la fuente de toda legitimidad: la sociedad perfecta es la sociedad en la que rigen los más fuertes, que tienen todo el derecho de dominar a los débiles (Mayer, 1986).

La misión de las masas para Nietzsche es servir a los miembros de la elite superior. Por eso el mayor peligro de la época es la democracia, que pretende convertir al rebaño en amo. Una nueva elite debe impedirlo. ¿Qué características debe reunir esa elite para ser capaz de frenar el avance de la igualdad y alumbrar un nuevo mundo auténticamente aristocrático? Fundamentalmente, la virilidad guerrera y la crueldad implacable. El modelo de aristócrata de Nietzsche es alguien que ocupa una buena parte del día en batallar contra la putrefacción del mundo. Seguramente tendrá que combatir a millones de seres inferiores para conseguir sus objetivos de perfección. No importa. Al fin y al cabo, la violencia, la opresión y la explotación son los

motores de la vida. A lo largo de la obra de Nietzsche se destila un profundo asco por la posibilidad de que alguien pueda sentir el más mínimo reparo, la más mínima inquietud ante la necesidad de llevar a cabo acciones expeditivas para cumplir con un destino elevado y barrer para siempre la mediocridad. Su filosofía es en esencia un ataque a las filosofías que en la historia han inducido esos despreciables sentimentalismos. Nietzsche no era racista ni protonazi y tiene otras lecturas, ya que ha influido a movimientos muy distintos, desde el anarquismo hasta el postestructuralismo. Su pensamiento fue vulgarizado y manipulado por el nazismo. Probablemente Nietzsche hubiera despreciado a los camisas pardas por su plebeyismo, tal como hizo Ernst Jünger. Pero no cabe duda de que su obra recogió aspectos fundamentales del pensamiento contrarrevolucionario europeo del siglo XIX y encajó demasiado bien con la mentalidad nacional-socialista, terrible engendro de un nacionalismo alemán derrotado y humillado en la Primera Guerra Mundial.

V. CONCLUSIÓN

La Contrarrevolución fue aceptando y dominando paulatinamente los valores clave de la Revolución: la persuasión de la razón, la superioridad del pensamiento científico-técnico, la fuerza de las masas y el poder de los estados-nación centralizados. Así logró convertirse en el siglo XX en el desafío formidable del fascismo. Fue muy dura la victoria. La idea de un mundo común quedó seriamente dañada. Y lo que es peor, parte de la estructura ideológica de la Contrarrevolución sobrevivió y fue asumida por la sociedad occidental que emergió de la Segunda Guerra Mundial. Socialdarwinismo, racismo, ultranacionalismo e irracionalismo forman parte esquizoide de nuestro orden social, teóricamente presidido por la razón, la libertad y la igualdad, valores revolucionarios que vuelven, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, a estar amenazados por movimientos ultraderechistas, demagógicos y xenófobos. Con una diferencia: antes estos movimientos querían aniquilar tanto al liberalismo como al socialismo. Hoy el liberalismo se ha librado del socialismo y se ha quedado solo. Tal vez por eso se haya vuelto cada vez menos liberal. La contrarrevolución vuelve a ganar terreno, y no está claro quién defenderá en el siglo XXI al individuo razonable, libre e igual.

BIBLIOGRAFÍA

ANTÓN MELLÓN, J. (2001): «Julius Evola (1898-1974): ideólogo de la antimodernidad», en MAIZ, R. (ed.), *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001.

— «La teoría política de la Nueva Derecha europea», en *Claves de Razón Práctica*, n.º 143 (junio 2004).

BAKER, K. M. (1989): «Closing the French Revolution: Saint-Simon and Comte», en F. FURET y M. OZOUF, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, 3, Pergamon, Oxford.

BENOIST, A. de (2003): *Critique. Théoriques*, L'Age d'Homme, Lausanne.

BERLIN, I. (1992): *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona.

— (1997): *The sense of reality*, Pimlico, Londres.

BOFFA, M. (1989): «Le Contre-Révolution, Joseph de Maistre», en F. FURET y M. OZOUF, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, 3, Pergamon, Oxford.

COOPER, D. E. (1996): *World Philosophies*, Blackwell, Oxford.
FILKIENKRAUT, A. (1987): *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.
GALLI, C. (1981): *I controrivoluzionari*, Il Mulino, Bolonia.
GENGEMBRE, G. (1989): «Bonald, 1796-1801: Contre-Révolution et politique du possible», en F. FURET y M. OZOUF, *The French Revolution and the creation of modern political culture*, 3, Pergamon, Oxford.
HOBSBAWM, E. (1995): *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona.
— (1990): *La era del imperio*, Labor, Barcelona.
— (1989): *La era del capitalismo*, Labor, Barcelona.
KOEHN, B. (ed.) (2003): *La Révolution conservatrice*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
MANN, M. (1994): «El nacionalismo y sus excesos», *Debats*, 50.
MAYER, A. J. (1986): *La persistencia del Antiguo Régimen*, Alianza, Madrid.
MOSSE, G. L. (1997a): *La cultura europea del siglo* XIX, Ariel, Barcelona.
— (1997b): *La cultura europea del siglo* XX, Ariel, Barcelona.
NOLTE, E. (1967): *El fascismo en su época*, Península, Madrid.
PHILIP, L. (1993): *Histoire de la Pensée Politique en France*, Economica, París.
REEDY, W. J. (1995): «The traditionalist critique of individualism in post-revolutionary France: the case of Louis de Bonald», *History of Political Thought*, XVI-1.
SOROKIN, P. (1964): *Contemporary Sociological Theories*, Haper & Row, Nueva York.
STERNHELL, Z. (1991): «The political culture of nationalism», en R. TOMBS (ed.), *Nationhood and nationalism in France*, Harper Collins, London.
— (1987): *Ni droite, ni gauche*, Editions Complexe, Bruselas.
— (1985): *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Editions Complexe, Bruselas.
TAGUIEFF, P. A. (1994): *Sur la Nouvelle Droite*, Descartes & Cie, París.
WIDMER, H. (1977): «El darwinismo social», *Sistema*, 21.
ZEITLIN, I. (1970): *Ideología y teoría sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

CAPÍTULO XVII

FASCISMO

JOAN ANTÓN

> Considerad, vuestra descendencia:
> para vida animal no habéis nacido
> sino para adquirir virtud y ciencia.
>
> DANTE, *LA DIVINA COMEDIA* (LEVI, 1995, 120)

I. FASCISMO CLÁSICO

La trágica muerte de Mussolini y Hitler simboliza el fin de los fascismos clásicos tras su derrota militar en 1945 a manos de las tropas aliadas y los movimientos nacionales de resistencia. No por casualidad los vencedores fueron tanto ejércitos como resistentes: la Segunda Guerra Mundial fue a un tiempo guerra mundial y guerra civil generalizada; comenzó en 1936 en España, y concluyó con la conquista soviética de Berlín. El objetivo de este trabajo es lograr una correcta comprensión del contenido ideológico del bando derrotado, especialmente los fascismos italiano y alemán, partiendo de la hipótesis de la existencia de una mentalidad política fascista compartida por diferentes variantes nacionales[1]. La importancia política de esa mentalidad es enorme, porque los fascismos fueron los continuadores en el siglo XX de todas aquellas fuerzas políticas que desde la Revolución francesa se habían opuesto al parlamentarismo. Formarían así parte de una potente corriente político-cultural occidental en larga confrontación ideológica con un oponente: el proyecto ilustrado-liberal de construcción consensuada de una sociedad pacífica de hombres libres, iguales y racionalmente autónomos.

[1] Debiéndose tener presente que, así como el comunismo es una doctrina internacional que gradualmente tuvo que adaptarse a las diferentes circunstancias nacionales, el fascismo fue exactamente lo contrario (TREVOR-ROPER, 1983: 21).

Los fascismos clásicos de la primera mitad del siglo XX constituyeron el momento de mayor relevancia histórica de la corriente anti-ilustrada, aportando los vastos recursos de sociedades altamente industrializadas como la alemana o semi-industrializada como la italiana. Sin embargo, la desaparición de los regímenes políticos fascistas no comportó la desaparición automática de las ideas fascistas. A pesar de su persecución legal y de su marginalización constitucional en algunos casos, sesenta años después de su derrota los idearios neofascistas continúan demostrando la vitalidad de unas concepciones de extrema derecha/derecha radical que contaron en los años treinta y cuarenta con una importante base social de apoyo a partir de la cual desarrollaron sus proyectos. La Alemania de los años previos a la Segunda Guerra Mundial y la Francia del Frente Nacional de hoy en día o Austria son ejemplos meridianos de un hecho: los idearios fascistas son capaces de seducir a grandes masas de las sociedades europeas (aunque, constatemos, en el momento actual dichos idearios están metabolizados), y además de manera interclasista. Ante este hecho la pregunta que nos podríamos plantear sería: ¿qué ofrece el fascismo a las masas con tan gran capacidad de ilusionar en según qué circunstancias? Pregunta de la cual se desprenden otros muchos interrogantes. El presente capítulo pretende: apuntar algunas de las causas por las que los fascismos surgidos tras la Primera Guerra Mundial fueron y han sido parcialmente interpretados; describir los nexos ideológicos comunes de los fascismos desde la perspectiva de la teoría política; entender la coherencia entre esos diversos elementos y, finalmente, exponer una propuesta de interpretación conclusiva sobre cuáles fueron, en su época, algunas de las causas de la capacidad de hacer partícipe a sectores de la población occidental de sus proyectos políticos.

1. LAS GRANDES LÍNEAS INTERPRETATIVAS DEL FENÓMENO FASCISTA

Los fascismos clásicos, analizados globalmente, presentan considerables dificultades analíticas que derivan, entre otros factores, de las heterogeneidades nacionales[2], las diferentes evoluciones históricas y las implicaciones ideológicas de los esquemas interpretativos. Además, la complejidad del fenómeno (al abarcar aspectos históricos, filosóficos, económicos, culturales, políticos, psicológicos, sociales e incluso patológicos[3]) ha dado lugar a que generalmente se hayan extrapolado análisis parcialmente correctos (Saz, 1996). A esto hay que añadir la propia idiosincrasia de la teoría política fascista, radicalmente antiteórica y propugnadora de la acción. «*Nuestra doctrina es el hecho*», afirmaban los fascistas italianos en su primer Congreso de 1919, lo que implica que dichas acciones estaban legitimadas

[2] A pesar de estas heterogenidades nacionales los investigadores que han comparado aspectos parciales del nazismo alemán y el fascismo italiano, aspectos tales como los mecanismos de acceso al poder, relaciones entre política interior y exterior, estructura y funciones de los partidos y sistema económico, han llegado a la conclusión que las semejanzas son muy superiores a las diferencias.

[3] Al respecto podríamos citar la posible necrofilia de Hitler apuntada por FROMM en *Anatomía de la destructividad humana* o el hecho de que los conspiradores militares del atentado con bomba que se intentó para eliminar a Hitler fueron lentamente ahorcados con cuerdas de piano para prolongar su agonía. Agonía que fue filmada y reiteradamente visionada por Hitler, que disfrutaba enormemente con cada pase, como se supo en los Juicios de Núrenberg.

por un ideario implícito sobre el que no era necesario reflexionar. En la terminología de Ortega, las creencias en las cuales se «estaba» predominaban sobre el escaso número de las ideas que se tenían, plasmadas ideológicamente como consignas. Como gritaba Mussolini en sus mítines y recordaban numerosos muros en la Italia del ventenio fascista: «*Creer, obedecer, luchar*». Factor a partir del que no podemos deducir, es importante subrayarlo, que el fascismo no contó con un cuerpo doctrinal teórico/ideológico con una base filosófico-política, de tal manera que podemos hablar de una teoría política fascista.

A pesar de estos inconvenientes de partida creemos que es factible establecer los parámetros teóricos e ideológicos comunes del fascismo clásico —que ha llegado a ser considerado como la ideología prototípica del siglo XX, por su conjunción de nacionalismo radical y socialismo antimarxista (Braud, 1983, 289)— y demostrar así la dimensión europea de un evento de alcance histórico cuanto menos comparable al de la Revolución rusa de 1917. El fascismo fue un credo mundial que se vio capaz de crear una Nueva Civilización a partir de la reconstrucción del Imperio Romano o un Reich racial de mil años, como exponían orgullosos los líderes italiano y alemán, respectivamente. Ese ideal palingenésico ultranacionalista ha permitido a R. Griffin plantear que ese el núcleo central de todo aquello debe ser catalogado de fascismo. Según él un tipo de de ideología política cuyo núcleo mítico, entre sus distintas permutaciones, radica en que es una forma palingenésica de ultranacionalismo populista (Griffin, 1995: 21; 2002: 112)

Salvo particularidades aisladas, por lo general, las interpretaciones globales del fascismo han sido realizadas según tres grandes esquemas analíticos, dos pertenecientes al paradigma liberal y uno al marxista. Desde el paradigma liberal el fascismo ha sido visto como una regresión civilizatoria o, desde una perspectiva más histórica, como un retraso en el proceso de modernización —por ejemplo, el fruto de la «rebelión de las masas» (J. Ortega y Gasset), un «paréntesis» en el avance civilizatorio europeo (B. Croce), un problema de debilidad de las revoluciones burguesas o la persistencia de sectores del Antiguo Régimen—. La corriente marxista ha contado con distintas variantes, desde el ortodoxo anatema de la Tercera Internacional hasta los más sofisticados análisis de A. Gramsci o la Escuela de Francfort. En general, el marxismo interpreta el fascismo como una fase en la evolución del capitalismo y una manifestación de la agudización de la lucha de clases. El fascismo sería la respuesta reaccionaria del Gran Capital ante la presión revolucionaria del Movimiento Obrero, la institución de una dictadura como el último recurso para seguir controlando la situación. La variante bonopartista (Gramsci, O. Bauer) afirma que los partidos fascistas acceden al poder apoyados por una base social de clase media y pactan con el Gran Capital un reparto del poder: el poder político para el fascismo y el poder económico para el capital.

Sin embargo, el fascismo no es un fenómeno político tan lineal como plantean las perspectivas liberal y marxista[4]. Entre otras cosas, porque sabemos sin ambigüedades que la seducción que los fascismos ejercieron sobre las masas europeas

[4] «A la larga, el fascismo no era sino la defensa final del capitalismo en su fase avanzada y decadente, pero tanto los medios (los sectores desplazados) como su inmediato resultado (el Estado totalitario), van más allá de los propósitos iniciales de la burguesía y no podían explicarse totalmente en términos marxistas» (GERMANI, 1974: 79).

no se realizó exclusivamente sobre las clases medias —aunque recibiera su mayor apoyo de ellas—, sino de manera interclasista, incluidos en Alemania algunos sectores minoritarios obreros seducidos por el ultranacionalismo y/o el racismo. Sin duda la mayoría fueron pequeñoburgueses, pero el fascismo contó con el respaldo de miembros de todos los grupos sociales. En el golpe de estado de 1923, por poner un ejemplo de los inicios del nazismo, hubo dieciséis víctimas nazis: tres empleados de Banca, cinco comerciantes, un camarero, un sirviente, un cerrajero, un estudiante, un oficial del Ejército y tres aristócratas (David, 1987, 55). Negar el hecho de la capacidad de ilusionar políticamente interclasista comporta la ideologización del análisis y la consiguiente incapacidad analítica, lo que lleva a defender peregrinas teorías conspirativas contra la intrínseca bondad proletaria o a refugiarse en psicologismos reduccionistas. De igual manera, sostener que el fascismo fue un paréntesis de la civilización occidental impide constatar sus conexiones con un proceso contrarrevolucionario antiparlamentario y antidemócrata en su proceso evolutivo que se remonta a finales del siglo XVIII, y no permite comprender que si los fascismos lograron imponerse en Alemania e Italia fue porque dieron una respuesta a problemas y carencias de la sociedad burguesa-liberal, una respuesta que pretendió solucionar el conjunto de los angustiosos problemas de la modernidad.

Este carácter utópico del pensamiento fascista se refleja en las reflexiones de muy diversos autores coetáneos. Léon Blum afirmaba en octubre de 1922 en *Le Populaire*, poco después del ascenso al poder de Mussolini, que el golpe de estado fascista había triunfado porque contaba con la simpatía y el consentimiento previo de una parte considerable de la opinión pública italiana. No sólo el Rey y el ejército habían apoyado a Mussolini, sino también la gran patronal agraria —subvencionando desde un comienzo el movimiento— y posteriormente parte de la industrial, una importante fracción de la pequeña burguesía e incluso algún sector del proletariado. El análisis de Léon Blum revela tanto la gran importancia pequeño-burguesa en el movimiento fascista como su carácter interclasista. El fascismo planteaba una tercera vía entre capitalismo y comunismo. Las contradicciones políticas, económicas y sociales quedarían mágicamente «anuladas» en el seno de una nueva comunidad nacional.

El intelectual comunista italiano Angelo Tasca matiza y amplía las opiniones de Blum. Tasca afirma la necesidad de abandonar el esquema que presenta al fascismo como un movimiento inicialmente revolucionario, convertido en reaccionario por la influencia de las clases propietarias. El fascismo, para Tasca, fue reaccionario desde un primer momento. La verdadera originalidad del fascismo radicó no tanto en sus tácticas de masas o en su programa demagógico, como en la función determinante y en cierto sentido autónoma de su táctica frente a su programa; de ahí el voluntarismo, la guerra de posiciones, la política de hechos consumados. Porque el objetivo supremo era el control del Estado, un objetivo absolutamente necesario, ya que únicamente los medios que otorga el poder permitían al fascismo superar sus contradicciones internas. Contradicciones que otro analista y espectador coetáneo, Otto Bauer, nos explicita al señalar que el fascismo presenta su lucha ante las masas populares como el combate contra la dominación de clase de la burguesía; ante los capitalistas, como el combate contra la tiranía de la plebe proletaria; ante la intelectualidad nacionalista, como una lucha de solidaridad de todas

las fuerzas nacionales contra el enemigo exterior. O sea, que a cada sector social los fascistas le decían aquello que su auditorio quería políticamente oír.

Finalmente, es interesante subrayar el análisis del fascismo que efectuaban los sectores conservadores no democráticos en su momento más álgido, los años previos a la Segunda Guerra Mundial, creando un estado de opinión que, por sus acciones u omisiones, legitimarían a los fascismos. De tal manera que puede decirse que, sin la actuación de lo que ha sido denominado conservadurismo radical, los fascismos no hubieran logrado imponerse allí donde triunfaron (Wolin, 1992). Por ejemplo, los análisis que efectuaron del fenómeno fascista los españoles Eugeni d'Ors y José Pemartín. Eugeni d'Ors ha sido calificado por E. Giménez Caballero —nuestro más genuino intelectual fascista— como el maestro de toda la generación de fascistas españoles, influyendo en gran medida, junto a Ortega, en José Antonio Primo de Rivera. D'Ors fue un conservador católico amigo personal de C. Smichtt, elitista aristocratizante que despreciaba a las masas populares y por ello antidemócrata, esteta defensor de la alta cultura, darwinista étnico (afirmaba que los pueblos que no fueran imperialistas serían imperializados) y admirador entusiasta de Ch. Maurras. Todo ello, en mayor o menor grado o con variantes nacionales, paradigmático de una determinada mentalidad conservadora radical tal y como se dio en la Europa de aquellas fechas y por esa razón aquí utilizado como ejemplo. El imperialismo se opone por tanto al liberalismo de la misma manera que el bien se opone al mal, la civilidad a la barbarie o las elites a las masas adocenadas. Los novecentistas (grupo intelectual catalán liderado por D'Ors), estaban llamados a ser los defensores de la civilidad y a salvar la alta cultura de una nueva invasión de los bárbaros interiores.

A medida que avanza el siglo Eugeni d'Ors despliega gradualmente esta mentalidad protofascista. Su objetivo cada vez está más claro: luchar contra la ideología democrática, producto farragoso de la decadencia espiritual de la burguesía en la segunda mitad del siglo XIX. Para ello, buscará aliados. Los encontrará en el sindicalismo revolucionario de G. Sorel (del que tomará la idea de que la violencia será la partera del nuevo mundo posdemocrático), en el tradicionalismo católico renovado o en el programa político de liquidación de la Revolución de 1789 propugnado por Acción Francesa. Una «Marsellesa de la Autoridad» pedirá D'Ors. Una Autoridad enérgica, capaz de preservar el orden, los valores tradicionales y la jerarquía social natural amenazados por la sociedad industrial de masas, la democracia, la plutocracia, el igualitarismo y el materialismo. En 1924 D'Ors había llegado a la conclusión de que debían eliminarse los escrúpulos constitucionales, reducir la libertad de expresión y acentuar las tendencias hacia una representación corporativa que promoviera los valores patrios y tradicionales por encima de los universales y jurídicos. Diez años más tarde, en 1934, D'Ors lo tenía todavía más claro: Hitler, Mussolini y José Antonio Primo de Rivera eran los angélicos héroes llamados a realizar la titánica labor de restituir el orden de las cosas.

José Pemartín fue un conservador antidemócrata, ideólogo de Acción Española, que colaboraría en cuerpo y alma con Miguel Primo de Rivera y, después, con F. Franco. Pemartín publicó en plena Guerra Civil una obra seminal del fascismo español titulada *Qué es lo nuevo*, obra fundamental para comprender qué esperaban los conservadores radicales del fascismo. Pemartín se esfuerza en dilucidar lo que hay de positivo y de negativo en las novedades sociales de su tiempo.

Lo negativo son los movimientos revolucionarios, parte de un proceso global de rebelión de las masas que tiene en el comunismo el ejemplo más aberrante de descreimiento y rebeldía. El comunismo es la culminación lógica de la libertad de pensamiento y de la Revolución francesa, con sus absurdos y antinaturales lemas excesivamente racionalistas y despreciadores de la tradición. Pero no todo está perdido. Afortunadamente, un movimiento salvador de la civilización recorre Europa: se llama fascismo, y promovía una vigorosa revitalización de Occidente al traducir a términos del presente el viejo tradicionalismo.

Además, asevera Pemartín, el fascismo no admite componendas: es un régimen fuerte, y se impone por la violencia porque es una reacción unitaria y guerrera a la decadencia de la civilización occidental cristiana. Eso es lo que necesita España en 1937, una involución nacional, una vuelta a la esencias nacionales que brillaron con su máximo esplendor en el siglo XVI. Ahora bien, esa involución debe efectuarse con técnicas modernas si se quiere vencer. El fascismo incorpora esa técnica, que consiste en un principio jerárquico de reencuadramiento de las masas. La España auténtica debe ser regenerada mediante un baño de sangre que extirpe inexorablemente y de raíz todo fermento subversivo en las masas populares. Una revolución tradicionalista dirigida por minorías selectas y conducida por un caudillo militar providencial, un «caballero de leyenda» que encarne la «voluntad de Dios» y estabilice de nuevo la sociedad. Concluyendo: el Fascio, el Movimiento Nacionalista Español, no es sino la reacción, a la vez instintiva y racional, contra la disolución social. Más claridad imposible. Para Pemartín el fascismo es un instrumento, una técnica. En sus propias palabras: «la falange ha de ser en España la técnica del tradicionalismo». El objetivo a corto plazo es un triunfo militar inmediato, seguido de un largo período de dominio castrense, necesario para purificar, recatolizar y elevar la vida política española.

Como afirma E. Nolte, uno de los aspectos diferenciadores entre los diversos fascismos europeos es el mayor o menor peso de la tradición y, en consecuencia, un mayor o menor deseo de volver al pasado. En el caso español, dadas sus condiciones objetivas de retroceso económico respecto a otras zonas europeas, el tradicionalismo de la reacción en España tenía una gran vitalidad, ejemplificada en la pujanza del carlismo como fuerza política legitimista y la debilidad del fascismo español era un reflejo de la debilidad sociológica de las clases medias. Lo que puede explicar por qué Pemartín tenía tan claro que debían ser los militares los que dirigieran la guerra y mandaran en el Nuevo Régimen.

Sin embargo, es necesario constatar que los conservadores radicales como fenómeno europeo de entreguerras, por muy fascistizados que estuvieran, todavía no podían ser considerados genuinos fascistas. El fascismo, como teoría y práctica política, es algo cualitativamente nuevo y diferente a todo aquello que le preparó el terreno y que pueda ser calificado de protofascismo. La diferencia básica entre un Pemartín o un Jünger y un fascista arquetípico como Ledesma Ramos o Léon Degrelle no radica en el diagnóstico de los problemas político-sociales, ni siquiera en la radicalidad de los métodos, que todos ellos propugnaban, sino en el hecho de que los fascistas contaron con proyectos políticos imperialistas regeneracionistas —de legitimidad eugenésica/racial en el caso alemán y político cultural ultranacionalista en el italiano— que iban mucho más allá de lo que los conservadores radicales de sus respectivos países necesitaban y esperaban. Para los primeros en

última instancia el fascismo era una técnica política moderna capaz de asegurar el orden social, mientras que los fascistas rebasaban ampliamente estos planteamientos conservadores-reaccionarios y pretendieron utilizar el sistema capitalista productivo de base y las estructuras sociales existentes para desarrollar un ambicioso proyecto político para el que les era imprescindible la participación de unas masas ideologizadas[5]. De ahí que hablemos en este capítulo de utopía fascista, como factor de seducción ideológica y elemento legitimador del sistema político.

2. Los procesos de fascistización

A) *La dimensión cultural*

Como ha afirmado reiteradamente Z. Sternhell (1994) el fascismo, antes de convertirse en una fuerza política, fue un amplio fenómeno cultural que postulaba la comunidad nacional como fuerza capaz de superar el individualismo y la decadencia de la sociedad burguesa. La rebelión cultural precedió a la política. Fue un ataque global a los valores, los esquemas organizativos, los fundamentos filosóficos e incluso los métodos de conocimiento y estudio burgueses de la realidad. Así, para Emile Gentile el fascismo puede definirse en términos de una revuelta contra el positivismo. Esa revolución cultural preparó el terreno, abonándolo, a los movimientos fascistas al legitimarlos culturalmente, combatir los fundamentos de sus oponentes doctrinales y establecer las bases de su doctrina ideológica.

Si los fascismos nacen directamente, como veremos, de las enormes convulsiones de la Primera Guerra Mundial, el protofascismo cultural surge como consecuencia de la crisis finisecular del liberalismo clásico, entre otras razones por el contraste, insalvable ideológicamente, entre el discurso liberal-humanista y la realidad de unas sociedades europeas en pleno proceso de revolución industrial y transformación de modelo socio-económico. Desde finales del siglo XIX el liberalismo es atacado ferozmente desde planteamientos de derecha e izquierda. Se lo juzga como oligárquico, decadente, caduco y corrupto. Si desde la izquierda se reivindica su sustitución por una sociedad más igualitaria y democrática, desde la derecha se levanta la bandera de unos valores preindustriales neo-románticos que se resisten a desaparecer; es más, que pueden legitimarse por su destrucción a manos de la industrialización, sin otra contrapartida para las masas trabajadoras urbanas que el aumento de su miseria y su explotación.

El profundo cuestionamiento del modelo liberal clásico agudiza el malestar social. Un malestar no sólo político, sino también social y económico, de la que el malestar intelectual es fiel exponente. De ahí que podamos hablar de crisis de civilización. Crisis que en última instancia refleja las dificultades que tuvo el liberalismo, filosofía de raíz antidemocrática, para adaptarse a las sociedades de masas industriales. Dos bandos se opondrán fieramente en el terreno cultural: por una parte unas determinadas filosofías y/o actitudes vitales: el materialismo, el prosaísmo, el hedonismo, el racionalismo, el cálculo económico constante, la prudencia

[5] «El fascismo [...] fue una invención nueva creada concretamente para la era de la política de masas» (Paxton, 2005: 25).

y el conformismo burgués; por otra, otras filosofías y también contrarias actitudes vitales: el culto a los ideales heroicos, la espiritualidad trascendente, el irracionalismo, el instinto y el vitalismo como solución para la superación de la crisis de valores o anomia que el mundo liberal-burgués ha producido. Si la izquierda levanta la bandera de la ética, la derecha movilizará a fondo la estética, acusando de vulgaridad adocenada a la sociedad burguesa. La derecha prosigue la crítica tradicional a los procesos de la modernidad, pero al mismo tiempo se distancia de ella. No sueña con regresar a la Edad Media, sino con construir una nueva civilización utilizando para ello las ventajas técnicas de la industrialización. Un exponente prototípico de esta mentalidad cultural protofascista lo encontramos en la declaración programática de los Futuristas italianos de principios de siglo, el *Manifiesto Futurista*, publicado en *Le Figaro* en 1909:

> El público destinatario son todos los hombres vivos de la tierra. Queremos cantar el amor al peligro, al hábito de la energía y de la temeridad. Nuestra poesía será audaz y rebelde. Exaltamos el movimiento agresivo, la bofetada y el puñetazo y la belleza de la velocidad. No hay ninguna belleza fuera del combate. Queremos glorificar la guerra, que es la única higiene del mundo, el militarismo, el patriotismo y el desprecio por la mujer. Combatimos los museos, el moralismo, el feminismo y toda vileza oportunista o utilitaria. Lanzamos este manifiesto para provocar la violencia revolucionaria e incendiaria. Vamos, quememos las estanterías de las bibliotecas, los museos. Nuestros corazones no sienten el cansancio porque se alimentan de fuego, odio y velocidad. Alzados sobre la cima del mundo nosotros lanzamos una vez más, nuestro reto a las estrellas.

El tono provocador, el culto a la violencia, la glorificación de la guerra, el patriotismo, el machismo antifeminista, el irracionalismo, todo ello lo encontraremos, ampliado, en los idearios fascistas. No fue por casualidad que el alma del movimiento futurista, Filippo Tomaso Marinetti, llegara a ser una relevante figura del régimen de Mussolini. El Futurismo en Italia y el Vorticismo en Gran Bretaña fueron movimientos estéticos vanguardistas que compartían la mentalidad fascista, a partir —como afirma Mosse— de su radical idealismo. Por ello no es extraño que Marinetti, Giménez Caballero, E. d'Ors, Céline, Ezra Pound, Drieu la Rochelle, T. S. Eliot y R. Brasillach, entre otros, se convirtieran en compañeros de viaje de los fascismos europeos en su primera etapa de movimiento antes de alcanzar el poder en Italia y Alemania. El antimaterialismo, su rechazo al marxismo, la búsqueda de lo auténtico en el interior de su propia alma y en la naturaleza, la identificación entre orden y belleza y el análisis de que el capitalismo era la raíz de todos los males les llevaría a la convicción de que el fascismo era la solución político-estética a los problemas, angustias y miserias de la modernidad. El fascismo prometía salvar a la Nación, solucionar unitariamente sus problemas, restaurar la cultura, respetar las tradiciones e instaurar un sistema meritocrático de férrea voluntad que pusiera las capacidades y creatividad de cada uno al servicio de la comunidad. Pero los fascismos en el poder pronto dejaban de necesitar las exaltaciones vanguardistas. De la misma manera que eliminaron o funcionarizaron sus milicias, rechazaron y condenaron las vanguardias artísticas por antipopulares, evidenciando que los valores reaccionarios pequeño-burgueses, incluidos los estéticos, fueron uno de los fundamentos de los idearios fascistas. Por eso Nolte (1971, 81) habla de una identidad no idéntica entre fascismo y burguesía.

Mención aparte merecen, por su calado legitimador cultural más profundo, las aportaciones académicas e intelectuales de las que el fascismo se nutrió: las denominadas Filosofía de la Vida y Filosofía de la Acción, el Darwinismo social, los análisis históricos de Taine y Treitschke, el intuicionismo de Bergson, la Teoría de las Elites de la Escuela Italiana de Sociología (el propio D'Ors afirmaba en el Prólogo a una obra de Mussolini que él mismo y el Duce habían asistido juntos a las clases de Pareto), los estudios de psicología de las masas de Le Bon, las concepciones estético-políticas de Wagner, las teorías racistas de Gobineau y Chamberlain, las teorías cultural-catastrofistas de Spengler, la teoría decisionista de C. Schmitt, que pretendía conseguir una «verdadera democracia», depurándola del liberalismo (Gómez Orfanel, 1988, 183), los idearios culturales en torno al pensamiento filosófico de G. Gentile, los conceptos «acción» y «resolución» en Heidegger y «lucha» en E. Jünger y, finalmente, una interpretación descontextualizada de la filosofía de Nietzsche[6], que fue instrumentalizada políticamente por los nazis, secundados por su hermana y su cuñado como albaceas de sus manuscritos[7]. Todo ello contribuiría a lo que se ha denominado la fascistización de la época, aunque la aportación decisiva provendrá de la esfera política.

B) *La dimensión política*

Si Francia fue el laboratorio ideológico del fascismo —según el polémico análisis de Sternhell—, Italia fue el laboratorio organizativo, el ejemplo de articulación coordinada de todas las fuerzas protofascistas y de actuación táctica y estratégica. Mussolini fue el líder carismático que logró aglutinar en torno a su figura a ultraconservadores, ultranacionalistas, sindicalistas revolucionarios y socialistas no marxistas, así como a todo tipo de descontentos, resentidos y marginados de la Italia surgida de la Primera Guerra Mundial. Desde un punto de vista estrictamente político los militantes del fascio italiano surgirían de los ex combatientes ultraderechistas, los nacionalistas y los sindicalistas revolucionarios, en un contexto histórico de crisis económica y política, resentimiento nacional por el trato posbélico y agudización de los enfrentamientos sociales. Conjunto de factores que llevaría a que la patronal agraria e industrial italiana viera en Mussolini una solución de orden para acabar con las presiones del movimiento obrero organizado, avalada por la eficacia de sus técnicas militares aplicadas a la práctica política: el uso planificado y metódico de una violencia no aleatoria sino racionalizada, motivada ideológicamente, planificada administrativamente y aplicada con tecnología industrial (Burrin, 1996); una violencia que abarcaba desde la paliza individualizada a un oponente político al asedio y asalto, planeado militarmente, de una casa del pueblo socialista o un sindicato, el asesinato político y el genocidio de comunidades enteras. Como afirma Reichel (1997, 81), la violencia y el esteticismo se

---

[6] Sobre las relaciones entre las teorías de Nietzsche y las ideas de Hitler ver: «Poder y anti-igualitarismo en Nietzsche y Hitler», en TUGENDHAT, E.: *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2001.

[7] Nietzsche proclamaba que a una voluntad decidida no se le podían poner frenos morales, e identificaba el poder con el bien y el mal con la debilidad impotente.

convierten en las características fundamentales de la práctica fascista del poder. El terror y la estética reemplazan a la política.

Sin embargo, desde un punto de vista más teórico, la idea central maurrasiana de anteponer la Patria —la Diosa Francia— a la Humanidad, el culto de Sorel a la violencia y la convicción nacionalista de que los supremos intereses de la Nación neutralizarían todos los problemas y enfrentamientos sociales, constituirían las piezas centrales del núcleo central de la doctrina global fascista, en Italia y allí donde el ejemplo italiano fuera imitado, con mayor o menor fortuna, adaptado a las peculiares idiosincrasias nacionales (puesto que, como es obvio, Alemania, España o Rumania en los años treinta presentaban realidades radicalmente diferenciadas). En Alemania, como sabemos por los estudios a los que el historiador George Mosse ha dedicado su vida, el peso de la cultura *völkish* sería un componente decisivo en el nazismo, de la misma forma que también lo fue la confluencia política entre racismo y nacionalismo[8], mientras que en Rumania o en España el componente religioso-tradicional tendría un papel básico.

Finalmente subrayemos el decisivo papel que la glorificación de las tecnologías modernas representó en los idearios fascistas, uno de los factores, conjuntamente con el de la incorporación activa de las masas en política, que diferencia al fascismo de las concepciones de los reaccionarios decimonónicos. Como afirmaba Goebbels, el ideal nazi era un romanticismo de acero. La tecnología más moderna al servicio de un proyecto de eugenesia racial que crearía una invencible raza de amos que instrumentalizaría a las razas inferiores al servir a los «mejores» elementos de la Humanidad. Un imperio nacionalsocialista de base racista y antisemita que rebasaría el viejo sueño pangermanista de la Gran Alemania.

El fascismo italiano y el nazismo alemán supieron sumar fuerzas y homogenizarlas políticamente para lograr controlar el Estado de sus respectivos países e intentar realizar sus proyectos políticos. Se convirtieron en «partidos nacionales» y capitalizaron el descontento antisistema mediante un uso ecléctico de viejos y nuevos métodos de actuación política, alternando lo legal y lo ilegal hasta lograr aparecer a los ojos de la opinión pública conservadora como la «solución» al caos existente. La solución de orden tanto tiempo esperada capaz de neutralizar al movimiento obrero organizado y regenerar a la patria. Unas patrias cuarteadas por todo tipo de conflictos: económico-sociales, políticos, generacionales, etc.

Respecto a la organización de los Estados fascistas ésta fue utilizada según el criterio teórico de unificar Estado y Partido; sin embargo, en la práctica se produjo una especie de simbiosis entre los «antiguos» funcionarios no depurados y las nuevas burocracias del Partido ansiosas de *status* y poder. De hecho, tras la llegada al poder de fascistas italianos y nazis alemanes, se evidenció que la idea del Estado total era imposible de realizarse y por ello se produjo lo que se ha denominado dualismo funcional de los Estados fascistas. Dualismo que en el caso alemán era más evidente ya que casi todos los órganos rectores del Estado estaban duplicados por un ente paralelo del Partido. Creándose, en ocasiones, una confusión en los criterios direccionales y responsabilidades que reforzaban constantemente la figu-

---

[8] Como afirma Mosse: «El fascismo fue un organismo saprófago, que intentó apropiarse de todo cuanto en los siglos XVIII y XIX había fascinado a la gente: romanticismo, liberalismo y socialismo, igual que el darwinismo y la tecnología moderna» (MOSSE, 1995: 172).

ra del líder supremo como árbitro decisorio imprescindible de la situación. Por ello la técnica de poder de los caudillos fascistas ha sido definida como decisionismo. Una técnica arropada por factores de tipo carismático y propagandístico y con unas legislaciones a su servicio que proclamaban que la esencia del sistema era que la voluntad del pueblo, místicamente encarnada en el Caudillo, debía ser ley de obligado cumplimiento.

3. Teoría política fascista

A) *Analogías*

Un análisis comparativo de los más célebres textos doctrinales fascistas revela de inmediato unos temas, un tono y unas argumentaciones que se repiten constantemente. De este modo, podemos hablar tanto de una mentalidad fascista como de unas ideas-base en torno a las cuales se articula la doctrina y la ideología fascistas. Con la salvedad de que no es lo mismo, como ya apuntábamos anteriormente, el discurso previo a la toma del poder que el discurso de los fascismos ya convertidos en regímenes, subsisten sin embargo determinados enfoques que continúan siendo los mismos, lo que bien podría permitirnos apuntar que quizás esas cuestiones fueran las nodales. Es conveniente efectuar la localización de esas características nodales dada la gran confusión existente al respecto, partiendo de la argumentación de que si todo es fascismo nada es fascismo (Antón, 2002:13).

De entre ellas habría que citar en primer lugar la previamente explicitada idea de la necesidad de regenerar la nación para recuperar, mediante una voluntad decidida a todo, las auténticas esencias tradicionales, aletargadas por la feminización democrática y la ineficaz charlatanería parlamentaria. De esta forma, mientras Mussolini habla de recuperar la potencia que hará posible el engrandecimiento nacional mediante una voluntad de acero, J. A. Primo de Rivera aboga por la empresa común de la redención de España para hacer grande la Nación, y Hitler declara que el nazismo es una movilización espiritual del pueblo alemán que, a partir de su comunidad racial purificada, ocupará su merecido espacio vital, un imperio racial de amos y esclavos dirigido férreamente por la raza aria[9].

Y si el objetivo final compartido es la supremacía de la Patria —sea el Neoimperio romano del *Duce*, el Imperio racial ario de Hitler o la Unidad de Destino en lo Universal de Primo de Rivera— las vías que se plantean para lograrlo también son idénticas: la voluntad, la disciplina, la supeditación de los intereses individuales a los colectivos, el ultranacionalismo vivido como una exaltante religión laica (Gentile, 1996a, 2002; Griffin, 2005), el sacrificio sin límites (Del Águila, 1982, 163), la preparación para la guerra, la aceptación de las jerarquías sociales, la aceptación del capitalismo (Del Águila, 1982, 158) y el intento de primar lo político sobre lo económico (Mason, 1996) a partir de una elite dirigente que armonice, en función de los supremos intereses de la comunidad, todas las energías sociales. La consecución de estos objetivos tiene como correlato el Imperio,

[9] Al respecto es sintomático que los fascistas italianos en 1938 adoptaran en su ideario las tesis racistas.

demostración palpable del éxito de la nación ante la derrota de otras naciones y/o razas más débiles. Los imperios, además, acabarán de neutralizar los problemas sociales heredados de los sistemas burgueses-capitalistas con el reparto de las riquezas de las comunidades imperializadas. Recientes investigaciones históricas insisten en la gran importancia económica que para el nazismo tuvo su política de conquistas, política estructuralmente inherente[10]. Ningún autor fascista ha sido tan explícito como E. Giménez Caballero, quien afirmaba en 1937 en una de sus obras más conocidas, *Genio de España*, que sólo ha existido en el mundo una fórmula capaz de superar el encono eterno de clases: trasladar esa lucha social a un plano distinto. Trasladarla del plano nacional al internacional. El pobre y el rico, asegura Giménez Caballero, sólo se ponen de acuerdo cuando ambos se deciden a atacar a otros pueblos o tierras donde puedan existir riquezas y poderío para todos los atacantes.

A la luz de este esqueleto interno de la doctrina fascista se entienden mejor otros factores reiteradamente invocados por los líderes: la insistencia en la disciplina voluntarista, la importancia de los rituales gratificantes y la igualdad social de la camaradería de los militantes como mecanismos compensatorios, el necesario encuadramiento corporativo y militar de la sociedad, el énfasis en la armonización de intereses entre capital, técnicos y trabajadores[11], el belicismo como método, prueba y objetivo supremo, la educación para el sacrificio supremo a la sociedad o el culto a un líder infalible, guardián de las esencias inalterables de la Patria. Todo ello asumiendo plenamente las tecnologías y métodos de la modernidad al servicio de la tradición (Herf, 1990). Cuando Mussolini sueña despierto en el Nuevo Hombre Fascista, creado casi en el laboratorio, habla textualmente de guerreros prestos a morir, de jueces competentes y rectos, de gobernantes enérgicos y autoritarios, de exploradores inteligentes y atrevidos y de soberbios capitanes de industria. Primo de Rivera opina que la propiedad es fruto del ahorro y por ello el propietario tiene el sacrosanto derecho de transmitirla a sus herederos. Hitler y la cúpula nazi, una vez en el poder, desarrollaron la teoría de que el único capitalismo[12] explotador era el no ario, o sea el judío, chivo expiatorio contra el que se canalizarían todos los odios sociales como medio de superar la ambigüedad de los mensajes ideológicos previos —anticapitalista y procapitalista a la vez— e instrumento para preparar a la sociedad para la solución del «problema judío», uno de los auténticos objetivos del núcleo dirigente del NSDAP[13].

Las contradicciones sociales, económicas y políticas de los regímenes fascistas no podían ser resueltas, puesto que respetaban escrupulosamente el sistema económico y social existente; de ahí la radical importancia de la ideología como medio

[10] Ver Aly GÖTZ (2006): *La utopía nazi. Como Hitler compró a los alemanes*, Crítica, Barcelona.

[11] Factor que contradecía la verborrea anticapitalista inicial de las fases previas a la toma del poder allí donde se efectuó.

[12] Ésta es la razón que lleva a F. Neumann, en su clásica obra a afirmar que los sistemas fascistas no proponen en ningún caso una alteración del modelo básico productivos, sino que más bien se caracterizan por la ausencia de un programa económico y la aceptación como estructura productiva adecuada aquella estructura material concreta que cada economía ofrece (NEUMANN, 1983: 79).

[13] Como afirma Herf: «La utopía de una raza de amos biológicamente superiores, no la defensa del capitalismo alemán, era el meollo de la visión del mundo de Hitler. Y su visión del mundo era a la vez coherente y políticamente consecuente» (HERF, 1990: 472).

de lograr consenso político y cohesión entre los sectores dirigentes. Por ello la «revolución» fascista, por la radicalidad de sus métodos, será una revolución política y cultural, en donde el lenguaje desempeñará un papel básico al lograr instrumentalizar conceptos provenientes del nacionalismo, romanticismo, darwinismo, socialismo, etc. Hasta incluso lograr, sin el menor rubor, que en la Alemania de los años treinta el industrial Krupp fuera presentado por jerarcas nazis en un discurso a sus empleados como el productor Krupp, un buen camarada y un militante nacionalsocialista más. De ahí que se haya afirmado que los nacionalsocialistas realizaron lingüísticamente una revolución social (Winckler, 1979, 18). Los nazis fueron maestros en la utilización de diferentes sistemas de comunicación para transmitir su ideología y propaganda, como radio, cine, mítines o congresos, entre otros. También, magistralmente, lograron apropiarse de las subculturas populares para —al instrumentalizar descontentos, ansiedades, aspiraciones, temas, mitos y lenguajes— transmitir su ideología presentándose como un Partido Nacional más allá de todo partidismo. Como es obvio su despliegue territorial y capilar ejercía labores de control social e ideológico al que en la práctica ningún ciudadano podía escapar, razón por la cual aciertan todos aquellos que creen ver en el totalitarismo la auténtica esencia del fascismo[14], aunque, recordemos, no es el objetivo de este capítulo especificar las características de este concepto politológico y sus diferencias con las diferentes variantes de autoritarismos.

En regímenes parafascistas o protofascistas como el franquista —una dictadura militar fascistizada en la propuesta terminológica de Saz (1993)—, la verborrea ideológica tenía que ser más exagerada, dado que era directamente un factor mixtificador o barniz encubridor de una clásica dictadura ultraconservadora, siendo la Falange, como vimos en Pemartín, la técnica moderna de la tradición. Un importante dirigente del régimen franquista, el falangista J. L. de Arrese sostenía en 1943 que el objetivo de la españolísima revolución nacionalsindicalista era «por el Imperio hacia Dios», y que por este sentido de permanencia histórica y de plenitud misional, la revolución no podía admitir soluciones fugaces a los problemas constantemente latentes, ni soluciones parciales a los problemas universales; o lo que es lo mismo: el nacionalsindicalismo era imperial. Un imperio que se concretó en realidad en el hecho de que el nivel de vida de los trabajadores españoles de comienzos de los años treinta no se recuperó hasta mediados de los años cincuenta[15].

Como apunta lúcidamente J. Linz, el franquismo no pretendió la movilización ideológica de los sectores sociales subordinados, sino su despolitización y por ello el régimen franquista no puede ser calificado de fascismo según los parámetros que se están exponiendo[16] (lo cual no significa que fuera menos dañino para los perdedores de la Guerra Civil). En la Italia y Alemania fascistas, por el contrario, la politización ideologizada de la sociedad fue imprescindible, las contradicciones del mensaje y de la práctica política obligaron a reafirmar el tono, la actitud y las

---

[14] Totalitarismo que fue mucho más efectivo en Alemania que en Italia, donde instituciones como la Monarquía, la Iglesia o la Patronal industrial lograron mantenerse al margen del control directo del Partido Fascista.

[15] Sobre los componentes ideológico-culturales del franquismo ver (SAZ, 2003).

[16] Ver al respecto ANTÓN MELLÓN, J. (coord.): *Orden, Jerarquía y Comunidad. Fascismos, Dictaduras y Postfascismos en la Europa Contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2004.

formas sobre los contenidos como medio de encubrir que lo que se presentaba como revolucionario era pura reacción, en ausencia de cambios económicos y sociales reales que afectaran a los intereses de los grupos sociales dominantes (Woolf, 1974, 133). (Es más, lo que consolidó a Hitler y Mussolini fue un acuerdo de mutua cooperación y división de funciones entre el Gran Capital y sus respectivos partidos[17].) Los fascistas respetarían los beneficios y la jerarquía social, en tanto que el gran capital respetaría, a su vez, la autonomía del poder político, aceptaría su intervención (no confundir con planificación) en materia económica mediante su tutela e incluso la creación de grandes *trust* industriales como el IRI italiano y se prestaría a orientar su producción hacia los proyectos de conquista imperial (proyectos obviamente bien acogidos al asegurar pedidos estatales, control de mercado, acceso a materias primas baratas y, sobre todo, paz social).

B) *La utopía fascista*

El colapso de la tradición humanista, el giro conservador del nacionalismo que tuvo lugar entre 1880 y 1914, la crisis del modelo liberal clásico decimonónico, la presión democratizadora del movimiento obrero organizado, la masificación y tecnificación industrial de las sociedades occidentales y las convulsiones políticas y económicas surgidas tras el fin de la Primera Guerra Mundial constituyeron el marco histórico en el que surgirían los fascismos. Los retos de la modernidad y las angustias de una época de aceleración de los cambios históricos ocasionaron la viabilidad política de posturas políticas radicales e hiperideologizadas. Ante el descrédito e inestabilidad de los planteamientos liberales, cuyo paradigma sería la República de Weimar, dos bandos totalmente opuestos se van gradualmente perfilando en los años veinte: un socialismo revolucionario marxista que cristalizará en la Revolución rusa de 1917, el movimiento espartaquista alemán y la creación de los Partidos Comunistas, y un ultranacionalismo que recogerá las viejas banderas de la contrarrevolución del siglo XIX, con el añadido del imperialismo —racista en mayor o menor grado— el darwinismo social y, aspectos fundamentales, la incorporación de la tecnología y la aceptación de la «participación» de las masas nacionalizadas en la política (lo que le permitirá presentarse como un socialismo nacional anticapitalista y antimarxista a la vez). Los factores de malestar, por tanto, ante la magnitud de la crisis, explicarían la viabilidad política de los fascismos. Especialmente donde a los resentimientos sociales y personales se añadieron agravios nacionales (como las condiciones draconianas para Alemania del Tratado de Versalles y el olvido de Italia en las compensaciones). No por casualidad en Italia Mussolini accede al poder en 1922 —cuatro años después de acabada la guerra— mientras que, como es bien sabido, los nazis en Alemania sólo pudieron alcanzar el control del Estado tras el *crash* del 29, que afectó duramente a Alemania. El

---

[17] Como nos recuerda A. Lyttleton (1991: 67) D. Schoenbaum ha sostenido que hubo una «revolución nacional-socialista, pero en lo referente al *status*, no a la propiedad [...] se crearon nuevas oportunidades para que los «plebeyos» ambiciosos del movimiento consiguiesen posiciones privilegiadas. [...] en términos exclusivamente políticos, el fascismo representó una ruptura con el pasado, y cabe decir que fue revolucionario en la medida en que realizó cierta reestructuración. Era un nuevo tipo de dictadura, más moderna en sus métodos y más penetrante en sus controles».

malestar empujó a la búsqueda de salidas políticas a determinados grupos sociales en declive —ex combatientes, clases medias, funcionarios— que contaban, como señala Lukács, con una disposición psicológica peculiar[18], disposición por la que más que lo que se quiere se sabe lo que se rechaza. Éste fue el auténtico caldo de cultivo del fascismo, en el que un ingrediente clave fue el odio hacia los planteamientos marxistas de una sociedad comunista de ciudadanos iguales que acabara definitivamente con los estatus sociales privilegiados.

Los fascismos detectaron las angustias de los hombres europeos del primer tercio del siglo XX: el desempleo, la sobreexplotación y su correlato el espectro de la revolución, la anomia, el aplastamiento kafkiano de los individuos por las todopoderosas burocracias estatales, la pérdida de las tradiciones, la falta de objetivos e ilusiones políticas, la creciente deshumanización y atomización de la vida urbana, la añoranza del mundo orgánico rural, el inmenso poder de los grandes trusts industriales y del capital financiero, el descrédito de los políticos parlamentarios profesionales, el caos político por la deslegitimación del liberalismo. Y la lectura de todos esos problemas los fascistas la efectuaron a partir de la experiencia vital que marcó definitivamente sus vidas: la deshumanización o la brutalización (Hobsbawm, 1995) que toda una generación europea sufrió en las trincheras de los frentes de combate de la Primera Guerra Mundial. G. Strasser, el líder del sector más anticapitalista del Partido Nazi (mandado asesinar por Hitler) afirmaba que el nazismo nació en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. Jünger, en clave más épica, sentenciaba en sus escritos que la Guerra fue la madre de toda una generación. Mussolini se expresaba al respecto en términos parecidos. Es así como los rasgos distintivos de los ejércitos modernos en guerra —el pragmatismo, la unidad de pensamiento y acción, un esquema organizativo fuertemente jerarquizado y piramidal, la obediencia ciega, el culto ultranacionalista a la bandera, el uso intensivo de las modernas tecnologías, la camaradería juvenil interclasista y el salvajismo racionalizado— se convertirán en el sello de identidad, en la marca de fábrica de las organizaciones fascistas[19].

Sin embargo, a pesar de ser tan decisivos todos los elementos apuntados, por sí solos no pueden ser capaces de explicar el porqué los fascistas italianos y los nazis germánicos lograron convencer a una parte importante de sus respectivas poblaciones de que eran una alternativa política viable a la situación existente y encarnaban el auténtico espíritu nacional. La clave podría radicar en que la teoría y la práctica fascistas hacía creíble su modelo utópico de sociedad. Un modelo que prometía solucionar los grandes traumas de la modernidad y suprimir las angustias sociales e individuales: el individuo que era encuadrado en una organización de masas fascista o, en su caso, en el propio partido o en las unidades de elite, se sentía poderoso al formar parte de un gran colectivo al cual aportaba su individualidad, participando políticamente de un hermoso, exaltante y heroico proyecto global de engrandecimiento de una Patria que tenía los enemigos exteriores e

[18] El teórico nazi Alfred ROSENBERG en el prólogo de su libro *El mito del siglo* XX, citaba el siguiente aforismo del Maestro Eckhart: «Este discurso se pronuncia sólo para quienes ya lo dicen, como suyo, a través de su propia vida o, al menos, ya lo poseen como atormentada aspiración de su corazón.»

[19] «La legitimación de la violencia contra un enemigo interno demonizado nos aproxima al corazón del fascismo» (PAXTON, 2005: 102).

interiores plenamente identificados. El fascismo había generado perspectivas políticas con capacidad de ilusionar, reconducido los viejos mitos nacionalistas, recreado una tradición y ritualizado solemnemente sus actos públicos. Lo explicaba todo[20], lo solucionaba todo y la pérdida de autonomía y libertad era compensada si se «creía» en mayor o menor grado en la fe fascista (lo que puede explicar que los fascistas tuvieran las mayores dificultades de proyección ideológica en los sectores más concienciados del Movimiento Obrero organizado y, en el caso alemán, en algunos sectores cristianos) (Falter, 1997). Además, al glorificarse el instinto impulsivo sobre la razón y la estética sobre la moral, la veracidad del mensaje fascista sólo podía comprobarse por sus actos, no por sus ideas. El fascismo comportaba orden, regeneración nacional, alejamiento del peligro marxista y reconciliación entre pasado, presente y futuro. El parlamentarismo liberal, por el contrario, era a ojos de los fascistas una estafa oligárquica al servicio del gran capital internacional que había apuñalado a Alemania e Italia por la espalda. El fascismo prometía una auténtica democracia de masas en la que las elites dirigentes accedieran al poder de forma abierta por sus méritos con el objetivo supremo de engrandecer la comunidad nacional. Elites conducidas por un gran líder carismático que utilizando al Partido como intermediario entre él y unas masas aclamadoras incapacitadas por esencia para autogobernarse, por sus inigualables virtudes, estaba en contacto mágico con el auténtico espíritu popular[21] y con las verdaderas esencias de la nación, conduciendo así la nave con rumbo firme y férrea voluntad autoritaria, según las diferentes misiones que Dios y/o la Naturaleza habían asignado a las diferentes naciones y/o razas. A juicio de A. Rosenberg, el ideólogo nazi, la esencia de esta vida no consistía en hacer negocios, sino en cumplir un gran destino, al que ningún pueblo puede sustraerse. Para Hitler hablar de la misión del pueblo alemán sobre esta tierra equivalía a la creación de un Estado cuyo fin supremo fuera conservar y defender los más nobles elementos del pueblo, que han permanecido puros y son por tanto los más nobles elementos de la humanidad entera, un pueblo de amos que hace del mundo entero el servidor de una civilización superior.

Por fin, afirmaba la propaganda fascista, un gran movimiento nacional joven —suprapartidista e interclasista— había conseguido reconciliar definitivamente al individuo y la comunidad; a la tradición y al orden con los necesarios cambios revolucionarios que la situación requería; a las masas y las elites; a las diferentes clases sociales y generaciones entre sí; a la tecnología moderna y la naturaleza; a la economía y la política. Por fin se tenía un gran proyecto político a realizar como nación o pueblo y un Estado fuerte capaz de imponer este objetivo a los enemigos externos e internos. La utopía fascista era real..., ideológicamente real. Una auténtica revolución espiritual, política y cultural. Como afirmaba en 1936 el fascista belga Jean Denis, en sus *Fundamentos de la doctrina rexista*, el ser humano no se realiza reduciéndolo todo a un individualismo vano y egoísta, sino al contrario, renunciando a sí mismo y volviéndose parte de la comunidad. Los

---

[20] Drieu de la Rochelle afirmaba que la cosmovisión fascista era una nueva explicación del mundo, vigorosa, brutal, como nunca antes los hombres la habían visto, *Chronique politique*, p. 69.

[21] Como afirmaba el gran jurista nazi E. Hubber: «El Führer [...] representa por sí mismo la voluntad colectiva del pueblo. En su voluntad se realiza la voluntad del pueblo. Él transforma los meros sentimientos del pueblo en la voluntad consciente del pueblo.»

individuos en la doctrina fascista eran social y naturalmente desiguales, siendo esa desigualdad necesaria y útil, pero se encontraban homogenizados políticamente por unos objetivos comunes a los cuales debían sacrificar sus intereses, voluntades e incluso sus vidas en el altar supremo de la Patria[22]. La única salida, en consecuencia, a los angustiosos problemas de la modernidad era complementar los procesos de industrialización con una auténtica revolución del espíritu y regenerar los viejos valores preindustriales de comunidad, valor, sacrificio, heroicidad y organicidad, o de lo contrario el triunfo definitivo del materialismo comportaría su desaparición definitiva. De ahí que el marxismo, materialista, igualitario, internacionalista y antiestatal —en un plano teórico— fuera el gran enemigo a batir, aunque se le tuviera cierto respeto por su radicalidad y su carácter antiburgués.

C) *Componentes básicos de los idearios fascistas*

A nuestro juicio los componentes esenciales de la ideología fascista como conjunto articulado de ideas políticas son seis: todo fascismo es antimarxista, antiliberal, ultranacionalista palingenético (Gentile, 1996b; Griffin, 1994), darwinista social, ultraelitista y totalitario[23].

Antimarxista, porque el marxismo es el contrapunto del fascismo en todos los sentidos, y por ello debe ser combatido a muerte. Todo en él es visto negativamente: su pretensión de abolir las clases y las jerarquías sociales «naturales», su voluntad democratizadora e igualitaria, su idea de progreso, su antimilitarismo, su materialismo, su internacionalismo, su desprecio por lo tradicional, su ética solidaria e incluso su probada capacidad organizativa y combativa. Ramiro Ledesma Ramos[24], uno de los fascistas españoles más arquetípicos, declaraba que la primera incompatibilidad absolutamente irresoluble del fascismo se manifiesta frente a los marxistas, hasta el punto de que sólo la violencia más implacable es una solución. El perfil antimarxista del fascismo es ineludible, pues el triunfo marxista equivale a una derrota absoluta de todo cuanto la actitud y el espíritu fascista representa. El marxismo era una cuña destructora, disgregadora y corrosiva en el seno de la nación que debía ser extirpada de raíz. Los fascistas sustituyeron la clase por la nación y la lucha de clases por el imperialismo en nombre de la comunidad unificada políticamente por un destino glorioso a realizar.

Antiliberal, porque el fascismo enlaza, como dijimos, con la anti-ilustración y la consiguiente contrarrevolución hasta llegar a los protofascistas como direc-

---

[22] Al respecto afirma G. Gentile que: «[...] el fascismo es idealista; se dirige a la fe; y celebra los valores ideales (Familia, Patria, Civilización, Espíritu Humano) como superiores a todo valor contingente. Y proclama una moral de sacrificio y de milicia, por la cual el individuo debe estar siempre dispuesto a encontar la muerte por una realidad que se sitúa por encima de él» (*Origini e dottrina del fascismo*, Quaderni dell'Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma, 1929, p. 57).

[23] «Los fascismos buscan en cada cultura nacional aquellos temas que son más capaces de movilizar un movimiento de masas de regeneración, unificación y putificación, dirigido contra el individualismo y el constitucionalismo de los liberales y contra la lucha de clases izquierdista» (PAXTON, 2005: 52).

[24] Sobre Ledesma Ramos ver (GALLEGO, 2006).

tos precursores del fascismo que aparece tras la Primera Guerra Mundial. Ahora bien, sería conveniente subrayar que este antiliberalismo es un antiliberalismo filosófico, cultural y político, enemigo del constitucionalismo y las ideas de pluralidad política, respeto, liberalidad, tolerancia, consenso racional, tolerancia a las minorías, derechos, separación de poderes, partidos políticos y sociedad civil. Sin embargo, el liberalismo económico es admitido sin reservas y se acepta que sus premisas de funcionamiento constituyen leyes inamovibles de la naturaleza. A pesar de su verborrea ideológica anticapitalista tanto Hitler como Mussolini eran unos armonicistas[25] que estaban convencidos de que el capitalismo era un sistema muy eficaz para la creación de riqueza como base material imprescindible para sus proyectos políticos. Además, el capitalismo era una demostración palpable del acierto de los análisis darwinistas sociales de la «lucha por la vida» y de la supervivencia de los más fuertes y mejor adaptados al medio. Ya en 1921 el propio Mussolini proclamaba que el capitalismo no era tan sólo una rapaz acumulación de riqueza, sino una jerarquía y una elaboración insustituible de valores realizada a través de los siglos. El capitalismo estaba apenas en el comienzo de su historia. Aun siendo contrario al liberalismo en política, confesaba el Duce, era partidario incondicional del liberalismo en economía. Los nazis, por su parte, al alcanzar el poder no tomaron ninguna medida económica populista que hubiera podido afectar a los grupos sociales poderosos, como una reforma agraria, leyes antitrust, impuestos especiales a los grandes almacenes, etc.[26].

Ultranacionalista, en la medida en que es el factor justificativo y legitimador de su teoría y su práctica política. La regeneración de la patria lo merece y lo justifica todo. Ante el altar de la patria cualquier sacrifico es poco. El fascismo, según Mussolini, debía ser una dinamo para galvanizar a la sociedad italiana, olvidar definitivamente la infamante derrota de Adua a manos de los etíopes y el mal trato recibido por las potencias vencedoras de la Primera Guerra Mundial, reconstruir el Imperio Romano y alcanzar al fin sus objetivos imperiales. Para los nazis, se trataba de acabar con la vergüenza de Versalles y construir la Gran Alemania —todo territorio en donde habitaban alemanes de origen— como núcleo central de un imperio racial ario que explotaría sin piedad a los pueblos y razas inferiores. Para los fascistas la Patria es la más pura de las realidades y por ello los mitos que se crean en torno a la Nación son tan efectivos y consiguen que los integrantes de la comunidad se sientan espiritualmente partícipes de un proyecto colectivo.

Darrwinista social, porque una sociedad fascista debe educar a sus miembros en una espiritualidad idealista, apasionada, estoica y dispuesta al sacrificio supremo, ya que la vida es una lucha constante. Una guerra eterna y viril entre especies, individuos, pueblos y razas. Una contienda amoral que explícita las excelencias,

---

[25] En mayo de 1926 el propio Mussolini afirmaba: «Vosotros sabéis que sólo de la armonía de los tres principios: Capital, Técnica y Trabajo, dimanan las fuentes de la fortuna.»

[26] Los estudios científicos que se han efectuado sobre la teoría económica fascista italiana y el corporativismo llegan a conclusiones parecidas a éstas: «De toda la verborrea del corporativismo [...] sólo emergen dos realidades: la dictadura política y la firme situación de los patronos. El resto era sólo viento» (HUGHES, H. STUART: *The United States and Italy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1953, p. 88).

graduaciones y subordinaciones, que muestra quién debe mandar y quién debe obedecer, que hace circular a las elites y que impone unas jerarquías justas y legítimas. Por esa razón para José A. Primo de Rivera todos los hombres de la futura sociedad española nacionalsindicalista recibirían una educación premilitar en todas las fases de su ciclo vital productivo. Porque la guerra, según sus propias palabras, es inalienable al hombre, un elemento de progreso absolutamente necesario e inevitable, un instinto atávico, intuitivo y eterno. En la misma línea Mussolini mantiene que cuando retumba el cañón la voz de la Patria atruena y que la guerra es para el hombre lo que la maternidad para la mujer, de lo que deduce que el espíritu fascista es antipacifista y que la nación italiana está en permanente estado de guerra. Y Hitler pregonaba que mientras la Tierra gire en torno al Sol, mientras haya frío y calor, fertilidad e infertilidad, tormentas y sol, durará la lucha entre los hombres y entre los pueblos. Si los seres humanos viviesen en el Edén se corromperían. Todo lo que es humanidad, concluye el *Führer*, lo es por la lucha.

Ultraelitista, puesto que la reivindicación radical de la desigualdad biológica es un componente esencial en la cosmovisión fascista (al ser juzgada ésta como fecunda y benéfica) y factor de legitimación de su piramidal estructura de poder, sólo matizado por sus necesidades populistas de lograr la participación de la sociedad en sus proyectos políticos.

Y, finalmente, *Totalitario*[27], rasgo que diferencia al fascismo de otras opciones políticas directamente emparentadas, como las dictaduras autoritarias conservadoras, los regímenes bonapartistas o los regímenes corporativistas católicos de la Europa de entreguerras. Totalitarismo, no lo olvidemos, en realidad «unilateral», ya que lo fue sobre las clases sociales dominadas (Lyttleton, 1991, 71). El monopartidismo, la identificación Estado-Partido, la movilización político-ideológica de la sociedad vista como unidad nacional orgánica y mística, la difuminación de las esferas pública y privada y el uso sistemático de la violencia planificada son las auténticas señas de identidad de los totalitarismos fascistas europeos. Como reconocía el propio Mussolini la esencia de la doctrina fascista descansa en la concepción, funciones y objetivos del Estado. Para el fascismo, advierte Mussolini, el Estado es absoluto y los individuos o grupos relativos.

Según las propias palabras de un manual fascista de la época, los valores universales del fascismo eran: el antimarxismo, la antidemocracia y el antiparlamentarismo; el nacionalismo; la intransigencia política; la espiritualidad; la táctica de acción; el culto al superhombre y a las elites; el gobierno autoritario; la jerarquía y la disciplina (De Alvial, 1938, 45).

---

[27] Según la pormenorizada definición de E. Gentile: «Un experimento de dominio político, puesto en marcha por un movimiento revolucionario, organizado en un partido militarmente disciplinado con una concepción integrista de la política, que aspira al monopolio del poder y que, después de haberlo conquistado, por vías legales o extralegales, destruye o transforma el régimen preexistente y construye un Estado nuevo, fundado en el régimen de partido único, con el objetivo principal de realizar la conquista de la sociedad, es decir la subordinación, la integración y la homogenización de los gobernados, sobre la base del carácter integralmente político de la existencia, tanto individual como colectiva, interpretada según las categorías, los mitos y los valores de una ideología palingenésica, sacralizada en forma de una religión política, con el propósito de conformar al individuo y a las masas a través de una revolución antropológica, para regenerar al ser humano y crear un hombre nuevo, entregado en cuerpo y alma a la realización de los proyectos revolucionarios e imperialistas del partido totalitario, con el objetivo de crear una nueva civilización de carácter supranacional» (Gentile, 2004: 84).

4. Conclusión

Los análisis del fenómeno fascista realizados hasta la fecha han estado sesgados por las limitaciones estructurales de los dos grandes paradigmas explicativos de referencia: el liberal y el marxista. Para el liberalismo, el análisis a fondo del fascismo tenía el peligro de poner en evidencia las propias contradicciones de la modernidad liberal. Desde la óptica marxista, se enfatizaba la lucha de clases, subrayando con acierto la instrumentalización del pueblo alemán o italiano por parte de las elites económicas, pero sin tener en cuenta la capacidad de seducción interclasista del fascismo. No era un olvido accidental: el carácter interclasista fascista revela serias carencias en el rígido sistema teórico marxista.

¿Por qué el fascismo posee esa capacidad de seducción? La respuesta que hemos tratado de ofrecer aquí se basa en tres hipótesis de trabajo. En primer lugar, el fascismo está lejos de ser un hecho accidental de la historia del siglo XX. Muy al contrario, proviene directamente de una tradición contrarrevolucionaria europea que vertebra, en oposición implacable a la Ilustración y sus consecuencias revolucionarias, la historia contemporánea de Europa. No necesariamente el fascismo era el único producto posible de esa tradición contrarrevolucionaria. Pero lo fue, y esto nos lleva a la segunda hipótesis. El fascismo se desarrolló en un siglo de extraordinario desarrollo económico y tecnológico y fue capaz de conciliar pares ideológicos antagónicos que hasta entonces habían pertenecido exclusivamente a una sola de las dos grandes mega-ideologías europeas de la modernidad, Ilustración y anti-Ilustración: individuo y comunidad, masas y elites, razón y brutalidad o técnica y tradición. Elementos tan opuestos pudieron ser soldados en una misma ideología porque la ideología fue más allá y se convirtió —nuestra tercera hipótesis— en utopía. Substituir los ideales ilustrados revolucionarios: Libertad, Igualdad, Fraternidad, por los supremos valores fascistas: Autoridad, Comunidad, Orden, Justicia. Presentar al fascismo como utopía puede sonar sorprendente a muchos, y tal vez por ello este aspecto ha sido descuidado en la gran mayoría de los estudios. Hoy, sin embargo, ya comenzamos a contar con suficiente perspectiva histórica para reconocer que el fascismo fue algo más que un puro delirio de algunos dirigentes. Fue un intento de primar lo político sobre lo económico en función de un proyecto ultranacionalista, palingenésico, imperialista. Fue también un proyecto político utópico que ofreció una respuesta radical distinta de las existentes para los gigantescos problemas de las sociedades industriales. Por eso prendió en todas las clases sociales[28], por eso la mayor parte de los militantes fascistas se consideraban a sí mismos idealistas, por eso sedujo, porque entre la resignada aceptación de la prosaica realidad liberal o la dedicación al partido revolucionario de la clase obrera quedaba para el individuo un espacio, entonces y ahora, para la identificación radical con una protectora comunidad nacional.

---

[28] Como afirma Fastel: «[...] parece perfectamente plausible caracterizar al NSDAP [...] como un partido popular de protesta que, a pesar de claras diferencias de afinidad, agrupó a ciudadanos de todas las regiones, confesiones religiosas y origen social» (Fastel, 1997: 116).

BIBLIOGRAFÍA

ÁGUILA TEJERINA, R. del (1982): *Ideología y Fascismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

ANTÓN MELLÓN, J. (2002): *Orden, jerarquía y comunidad. Fascismos, Dictaduras y Postfascismos en la Europa contemporánea*, Tecnos, Madrid.

ALVIAL, H. de (1938): *Manual del fascismo*, Librería Prieto, Granada.

ÁRENDT, H. (1987): *Los orígenes del totalitarismo. III Totalitarismo*, Alianza Universidad, Madrid.

BENOIST, A. (1979): *La nueva derecha*, Editorial Planeta, Barcelona.

BRAUD, P. (1983): *Histoire des idees politiques depuis la revolution*, Editions Montchratien, París.

BURRIN, P. (1996): «Política y sociedad. Las estructuras de poder en la Italia fascista y en la Alemania nazi», en *Afers*, 25.

CHELES, L., FERGUSON, R., VAUGHAN, M. (1993): *Neo-Fascism in Europe*, Longman, Londres.

DAVID, C. (1987): *Hitler y el nazismo*, Oikos-Tau, Barcelona.

EATWELL, R. (1995): *Fascism a History*, Vintage, London.

ECCLESHALL, R., GEORGHEN, V., JAY, R., WILFORD, R. (1993): *Ideologías políticas*, Tecnos, Madrid.

EVOLA, J. (1984): *El fascismo visto desde la derecha. Notas sobre el Tercer Reich*, Ediciones Alternativa, 1984.

— (1984): *Los hombres y las ruinas*, Ediciones Alternativa (1.ª ed. en Edizioni Mediterranea, Roma, 1951).

FALTER, J. W. (1997): *El extremismo político en Alemania*, Gedisa, Barcelona.

FERNÁNDEZ, A., RODRÍGUEZ, J. L. (1996): *Fascismo y Neofascismo*, Arco/Libro cop., Madrid.

GALLEGO, F. (2001): *De Núnich a Auschwioz. Una historia del nazismo*, 1919-1945, Plaza Janés, Barcelona.

— (2005): *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español*, Síntesis, Madrid.

GENTILE, E. (1996): «El fascismo como religión política», en *Afers*, n.° 25, *op. cit.*

— *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Il Mulino, Bolonia.

GENTILE, E. (2004): *Fascismo. Historia e Interpretación*, Alianza, Madrid.

GERMANI, G. (1974): «El fascismo y las clases», en *La naturaleza del fascismo*, S. J. Woolf, Grijalbo, México.

GÓMEZ ORFANEL, G. (1988): «Homogeneidad, identidad y totalidad: la visión de la democracia de Carl Schmitt», en *Teorías de la democracia*, J. M.ª GONZÁLEZ y F. QUESADA (coords.), Anthropos, Barcelona.

GRIFFIN, R. (1994): *The Nature of Fascism*, Routledge, Londres.

— (2002): «Cruces gamadas y caminos bifurcados: Las dinámicas fascistas del Tercer Reich», en ANTÓN, J. (coord.): *Orden, Jerarquía y Comunidad*, Madrid, Tecnos.

— (2005): *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*, Routledge, London/New York.

HERF, G. (1990): *El Modernismo reaccionario*, F.C.E., México.

HOBSBAWM, E. (1995): *Historia del siglo* XX, Crítica, Barcelona.

IGNAZI, P. (1992): *1. Estrema Destra in Europa*, Società Editrice el Muligno, Bologna.

— (1984): *Postfascisti? Dal movimento sociale italiano ad Alleanza nazionale*, Società Editrice el Muligno, Bolonia.

LEVI, P. (1995): *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona.

LYTTLETON, A. (1991): «El Fascismo en Italia», en *Europa en crisis 1919-1939*, M. CABRERA, S. JULIÁ y P. MARTÍN ACEÑA (comps.), Fundación P. Iglesias, Madrid.

MASON, T. (1996): «Què se n'ha fet del feixisme?», en *Afers*, 25, *op. cit.*

MAYER, J. (1986): *La persistencia del Antiguo Régimen*, Alianza, Madrid.

MOSSE, G.: «El fascismo y los intelectuales», en S. J. Woolf, *op. cit.*

— (1995): *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Bari.

— (1966): «Introduction: the Genesis of Fascism», en *The Journal of Contemporary History*, vol. I, n.° 1.

NEUMANN, F. (1983): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, F.C.E., Madrid.

NOLTE, E. (1967): *El fascismo en su época*, Ediciones Península, Madrid.

— (1971): *La crisis del sistema liberal*, Península, Barcelona.

ORY, P. (1992): *Nueva historia de las ideas políticas*, Biblioteca Mondadori, Madrid.

PAYNE STANLEY, G. (1995): *Historia del Fascismo*, Editorial Planeta, Barcelona.

REICHEL, P. (1987): *La fascination du nazisme*, Éditions Odile Jacob, París.

PAXTON, ROBERT O. (2004): *Anatomía del fascismo*, Península, Barcelona.
SAZ CAMPOS, I. (1993): «El franquismo: ¿Régimen autoritario o dictadura fascista?», en *Actas del Congreso Internacional. El Régimen de Franco (1936-1975)*, tomo I, *Política y Relaciones Exteriores*, UNED, Madrid.
— (1996): «Repensar el feixisme», en *Afers*, 25, *op. cit.*
STERNHELL, Z. (1978): *La droite révolutionaire. Les origens françaises du fascisme 1885-1914*, Editions du Seuil, París.
— (1991): «Fascist ideology», en *Fascism. A Reader's Guide*, edited by W. Laqueur, University Press, Cambridge.
— (1994): *El nacimiento de la ideología fascista*, Siglo XXI, Madrid.
TAGUIEFF, P., AMIN, S., BADALONI, N., LERNER, G., PERROT, C. (1984): «Racismo en Europa», *Debats*, n.º 17, Barcelona, 1984.
TREVOR-ROPER, H. R. (1983): «The Phenomenon of Fascism», en S. J. WOOLF (ed.), *Fascism in Europe*, Methuen, Londres, Nueva York.
WINCKLER, L. (1979): *La función social del lenguaje fascista*, Ariel, Barcelona.
WOLIN, R. (1992): «Carl Schmitt. The Conservative Revolutionary. Habitys and the Aesthetics of Horror», en *Political Theory*, vol. 20, n.º 3, August.

CAPÍTULO XVIII

NUEVA EXTREMA DERECHA

MIGUEL ÁNGEL SIMÓN

SUMARIO: I. *La extrema derecha contemporánea y la problemática taxonómica.*—II. *La extrema derecha como familia ideológica y el fascismo.*—III. *La renovación intelectual del fascismo.* 1. Julius Evola y el neotradicionalismo. Sobrevivir en el «interregno». 2. La Nueva Derecha y la reformulación «metapolítica» de la extrema derecha.—IV. *Elementos ideológico-partidistas.* 1. Una nueva decadencia de Occidente. 2. Homogeneidad y pureza. 3. Preferencia nacional. 4. Las teorías de la conspiración de la extrema derecha contemporánea. 5. Palingenesis. 6. Idea de Europa en los movimientos de extrema derecha contemporánea. Bibliografía.

I. LA EXTREMA DERECHA CONTEMPORÁNEA Y LA PROBLEMÁTICA TAXONÓMICA

«Aunque se ha dedicado una enorme cantidad de tiempo y energía mental en su investigación [...] el fascismo sigue siendo testarudamente el gran rompecabezas para los estudiosos del siglo XX». Con estas palabras de R. A. H. Robinson, abre Roger Griffin el que hasta el momento constituye el más desarrollado intento de alcanzar una comprensión tipológica o conceptual unitaria del fascismo, lo que se ha dado en llamar «fascismo genérico»[1]. Y es que, ciertamente, un primer e ineludible problema a la hora de abordar el estudio de la derecha radical y del fascismo contemporáneo es el problema terminológico. A este respecto, la problemática taxonómica se nutre de los previos y considerables problemas tipológicos, asociados al estudio del fascismo y la extrema derecha clásica[2], a los que se añaden las dificultades emanadas del surgimiento de los movimientos y partidos neofascistas, parafascistas, posfascistas e incluso contribuye a la confusión conceptual la ola nacional-populista contemporánea[3]. Los intentos clasificatorios de los partidos radi-

[1] Roger GRIFFIN, *The Nature of Fascism*, Routledge, Nueva York, 1991, p. 1. En adelante, y como se ha convertido en la norma en los estudios del fascismo, se reserva para el «fascismo genérico» el término «fascismo» en minúsculas, mientras que se utiliza con mayúsculas para aludir al Fascismo italiano desde la marcha sobre Roma hasta el final de la República Social Italiana o Republica de Saló.

[2] Stanley PAYNE, *El fascismo*, Alianza, Madrid, 1982. También, y defendiendo la posibilidad de establecer un «mínimo fascista» o un «fascismo genérico» típico-ideal: Roger GRIFFIN, *op. cit.*, 1991.

[3] Es en este mismo sentido en el que Roger Griffin indica que a la problemática taxonómica del fascismo clásico se superpone el rompecabezas de los partidos, movimientos, grupos y grupúsculos surgidos desde 1945: «Los intentos académicos de caracterizar la ideología del fascismo clásico siempre han tenido que vérselas con el problema de su clasificación [...] el mismo dilema se plantea incluso de una forma más aguda en el contexto de la Nueva Derecha de cultura fascista contemporánea, ya que aquí proliferan tantas facciones con sus propias formulaciones o racionalizaciones [...]

cales de derecha que han ido ganando relevancia en Europa en los dos últimos decenios, difieren notablemente en el establecimiento de una clasificación e incluso de una filiación para estos partidos. Así, por ejemplo, nos encontramos con diferentes intentos tipológicos que van desde la consideración de los partidos de la derecha radical contemporánea como representantes de una «nueva ola», surgida como reacción a los movimientos sesentayochistas y que consecuentemente tipifican a los nuevos partidos de extrema derecha como representantes de los retos «posmateriales»[4], hasta una consideración de estos partidos como la expresión contemporánea del populismo[5], como capitalizadores del resentimiento[6], o a su tipificación exclusiva como «partidos anti-inmigrante»[7], «partidos de protesta»[8], representantes de la extrema derecha tradicional que nada tienen que ver con los valores posmateriales[9], o como herederos directos del fascismo[10].

La misma complejidad nos encontramos al abordar las *causas* o factores determinantes o condicionantes del surgimiento de los partidos de extrema derecha contemporánea. Mientras algunos autores, como hemos visto, insisten en las temáticas asociadas al posmaterialismo como desencadenantes de una reacción que se encuentra en el origen de esta nueva extrema derecha[11], otros autores destacan la influencia de factores políticos coyunturales[12] o de condicionantes emanados del propio sistema político y electoral de que se trate[13], del cansancio con el modelo

---

que los comentaristas tienen que recurrir a distinciones que al no iniciado le pueden sonar escolásticas», Roger GRIFFIN, «Revolts Against the Modern World. The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right», *Literature and History*, vol. 11, n.° 1, 1985, pp. 101-124.

4 Piero IGNAZI, «New challenges: post materialism and the extreme right», *Estudio/Working paper 1996/91*, Fundación Juan March, 1991. Ignazi entiende que los partidos de la nueva extrema derecha surgen como reacción a los «excesos» izquierdistas, individualistas, socialistas, etc., emanados de la coyuntura posterior a los movimientos de reforma posteriores a 1968 y que teniendo alguna expresión minoritaria y marginal en la proliferación de pequeños partidos de izquierda alternativa o radical han alcanzado su versión más consolidada en el movimiento verde y los partidos de la misma adscripción. Desde este punto de vista el neopopulismo de extrema derecha supone una reacción ante los retos políticos y culturales emanados de la cultura sesentayochista.

5 H. G. BETZ, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Macmillan, Londres, 1994. Richard A. De Angelis añade que en la actualidad la marca característica de estos populismos contemporáneos es su carácter marcadamente xenófobo. Richard A. DE ANGELIS, «A Rising Tide for Jean-Marie, Jörg, and Pauline? Xenophobic Populism in Comparative Perspective», *Australian Journal of Politics and History*, 49:1, 2003, pp. 75-92.

6 Hans George BETZ, «The New Politics of Resentment: Radical Right-Wing Populist Parties in Western Europe», *Comparative Politics*, 25:4, 1993, pp. 413-427.

7 Meindert FENNEMA, «Some Theoretical problems and issues in comparison of anti-inmigrant parties in western Europe», *Workin Paper 115*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1996.

8 Pierre BRECHON y Subrata KUMAR MITRA, «The National Front in France: The Emergence of an Extreme Right Protest Movement», *Comparative Politics*, 25:1, 1992, pp. 63-82.

9 Robert W. JACKMAN y Karin VOLPERT, «Conditions Favouring Parties of the Extreme Right in Western Europe», *British Journal of Political Science*, 26:4, 1996, pp. 501-521.

10 G. HARRIS, *The Dark Side of Europe*, Edimburgh University Press, Edimburgo, 1990. Por otra parte Taggart distingue estos partidos en dos grupos: «neofascistas» y «neopopulistas». P. TAGGART, «New Populist Parties in Western Europe», *West European Politics*, 18:1, 1995, pp. 112-131.

11 Piero IGNAZI, *op. cit.*, 1991.

12 Robert W. JACKMAN y Karin VOLPERT, «Conditions Favouring Parties of the Extreme Right in Western Europe», *British Journal of Political Science*, 26:4, 1996, pp. 501-521.

13 Pascal BULEON, «Vote Front National 1984-2002, géographies et interpretations succesives: une ecuation politique», *Working Papers*, Université de Caen, 2002.

político prácticamente inalterado implantado tras la Segunda Guerra Mundial y el desgaste de los partidos tradicionales[14]. Mientras que un gran volumen de trabajos inciden en la especial relevancia que, para el surgimiento y consolidación de estos partidos, ha tenido la concesión de un lugar central en el debate político contemporáneo a las problemáticas asociadas a la inmigración, a la delincuencia, la inseguridad, la globalización y los procesos de integración, etc.[15].

No obstante, y en contraste con lo expuesto anteriormente, hay relativamente pocos estudios que se centren en el papel que desempeña la ideología en estos nuevos partidos de extrema derecha. Como indica Swyngedouw, si atendemos a la profusión de trabajos dedicados a analizar estos movimientos en los últimos años comprobaremos que «en contraste se ha dedicado muy poca atención a la ideología de estos movimientos de extrema derecha y al papel clave que tiene su utopía de la "nueva sociedad" en el intento de atraer un electorado de masas»[16].

Del mismo modo que ocurre con los intentos clasificatorios del fascismo clásico, al estudiar la derecha radical contemporánea hay que optar por iluminar unos elementos sobre otros, es tarea del estudioso considerar y justificar qué elementos forman parte de ese núcleo esencial que ha optado por estudiar. En las siguientes páginas abordamos, de un modo esquemático, la revisión de los fundamentos ideológicos que constituyen el núcleo esencial del discurso de los partidos y movimientos del fascismo contemporáneo. No obstante, antes de embarcarnos en el estudio de ese núcleo esencial de la derecha radical contemporánea, nos vemos obligados a justificar las razones por las que se opta por una determinada tipología y nomenclatura y no por otra. Debemos detenernos por tanto en el esclarecimiento del esquema tipológico que seguiremos en las páginas siguientes.

II. LA EXTREMA DERECHA COMO FAMILIA IDEOLÓGICA Y EL FASCISMO

Una de las clasificaciones más populares de los partidos políticos, formulada por Klaus von Beyme, alude al establecimiento, por razones heurísticas, de «familias de partidos» que se constituyen a través de los países predominantemente sobre la base de su ideología[17]. No obstante, la clasificación de Beyme de las nueve

---

[14] Jean-Yves CAMUS, *Les Extremismes en Europe*, Editions de l'Aube, 1998.

[15] Pierre BRECHON y Subrata KUMAR MITRA, *op. cit.*, 1992, pp. 63-82.

[16] Marc SWYNGEDOW, «The extreme-right Utopia in Belgium and France», *West European Politics*, 24:3, 2001, pp. 1-22. En el mismo sentido señala Cas Mudde: «Miles de artículos de prensa y cientos de trabajos académicos se han dedicado a los partidos de extrema derecha, describiendo preferentemente su historia, liderazgo, o éxito electoral, así como proclamando su peligro. Pero es llamativo la escasa atención que se ha dedicado a analizar seriamente su ideología». Cas MUDDE, *The Ideology of the Extreme Right*, Manchester University Press, Mánchester, 2000, p. vii. Y es que, como subraya Hans Georg Betz, «no faltan razones para que se intente silenciar, o al menos desatender, la cuestión de la ideología y de la doctrina cuando se trata de analizar a la derecha radical contemporánea [...] estos partidos han hecho generalmente pocos esfuerzos por apoyar sus proposiciones y demandas políticas en una estructura ideológica más amplia». Hans GEORGE BETZ, «Contre la mondialisation: xénophobie, politiques identitaries et populismo d'exclusión en Europe occidentale», *Politique et Sociétés*, 21:2, 2002.

[17] Klaus von Beyme construye su modelo tipológico clásico de nueve familias ideológicas en: Klaus VON BEYME, *Los partidos políticos en las democracias occidentales*, CIS, Madrid, 1986.

familias ideológicas a las que se adscriben los diferentes partidos[18] se basa en dos elementos que, pese a su declarado énfasis en el componente ideológico, se apoyan fundamentalmente en parámetros externos o extradiscursivos[19]. Para Beyme, las nueve familias ideológicas se establecen acudiendo exclusivamente a dos criterios: *nombre*, y, en el caso de que lo anterior no sea plenamente satisfactorio, *percepción* de la posición ideológica del partido por los votantes. Así, paradójicamente, el primer y más extendido intento de clasificación de las familias políticas europeas en función de su ideología termina evacuando precisamente el análisis del contenido ideológico de esas distintas familias a las que alude.

Posteriormente se han elaborado otras tipologías que nos permitan dar cuenta de las diferentes familias ideológicas, así, Gallagher, Laver y Mair[20], acuden a tres criterios como elementos determinantes de las diferentes familias ideológicas: 1) criterio genético o relativo al origen de los partidos, 2) ubicación en organizaciones ideológicas transnacionales, 3) políticas que pretende llevar a cabo. No obstante, en nuestro caso, este modelo es escasamente operativo[21], toda vez que si algo ha caracterizado, como veremos, a la evolución de los partidos y movimientos de derecha radical y fascistas desde 1945, ha sido precisamente la problematización de sus orígenes, el intento de ocultar o romper con sus orígenes acuciados por el más descarnado pragmatismo y por su propia supervivencia. En cuanto al criterio de la pertenencia a federaciones transnacionales, su operatividad analítica ha sido cuestionada para los partidos que estamos considerando, toda vez que muchos de ellos no acceden a instituciones transnacionales como el Parlamento Europeo o bien, en la mencionada estrategia de ocultación o de sincera ruptura con su pasado, se niegan a agruparse con partidos con los que, no obstante, presentan notables afinidades ideológicas[22]. Finalmente, la tipología de Gallagher, Laver y Mair, presenta el mismo problema que la anterior de Beyme, tratan de buscar los elementos que nos permitan *medir* desde un punto de vista empírico la pertenencia a una familia ideológica a través de parámetros (pertenencia a federaciones transnacionales, orígenes) que nuevamente dejan en la más absoluta oscuridad el discurso propiamente ideológico de estos partidos. Es esta laguna la razón fundamental de que, recientemente, se haya señalado la necesidad de abordar el estudio de los extremismos de derecha desde un punto de vista especialmente centrado en la ideología[23].

Un problema añadido radica en que, aunque existe acuerdo académico sobre la existencia de la extrema derecha como fenómeno político[24], no es tan fácil identificar los rasgos definitorios de ésta, y aún menos sobre la eventual ubicación del

---

[18] Liberales, conservadores, socialistas, cristiano-demócratas, comunistas, agrarios, regionales y étnicos, extremistas de derecha, ecologistas.

[19] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 3.

[20] M. GALLAGHER, M. LAVER y P. MAIR, *Representative Goverment in Modern Europe*, McGraw-Hill, Nueva York, 1995.

[21] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 3.

[22] Ibíd., p. 4.

[23] Roger EATWELL y Noel O'SULLIVAN (eds.), *The Nature of the Right*, Twayne Publishers, Boston, 1989. Joan Antón MELLÓN (coord.), *Orden, jerarquía y Comunidad, fascismos, dictaduras y postfascismos en la Europa contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2002. Roger GRIFFIN, *Fascism*, Oxford University Press, Oxford, 1995. Cas MUDDE, *op. cit.*, etc.

[24] MUDDE, *op. cit.*, p. 10.

fascismo entre la extrema derecha, algo que ha llevado a Klaus von Beyme a insinuar que podría ser interesante obviar los elementos constitutivos de ésta toda vez que «Aunque las definiciones formales o las derivaciones basadas en la historia de las ideas han fracaso ampliamente en aportar un concepto convincente de extremismo de derecha, el trabajo de investigación sobre los partidos de derecha no ha tenido serios problemas en la selección de los casos apropiados»[25].

Pero, este problema, se vuelve más agudo si nos atenemos a la subfamilia del fascismo, como indicamos al comienzo de estas páginas, la conceptualización del fascismo es el gran rompecabezas de los estudiosos del siglo XX. Así, ha sido considerado como una simple continuación de las ideas de la extrema derecha reaccionaria y antirrevolucionaria[26], un nuevo fenómeno no comparable con modelos anteriores y que tiene alcance mundial[27] o un fenómeno nuevo pero de alcance exclusivamente europeo y circunscrito a un período concreto[28], un modelo que se reduce al fascismo italiano y al nazismo alemán[29], mientras que otros autores precisamente excluyen al nazismo del fascismo[30], frente a los que se sitúan los que consideran que existe un «fascismo genérico» y que es detectable un mínimo común denominador fascista, un mínimo fascista que nos permita su identificación[31]. Así pues, ciertamente el fascismo sigue siendo un verdadero rompecabezas taxonómico. Sin embargo, en los últimos años ha comenzado a desarrollarse y ganar aceptación una definición del fascismo genérico cuya formulación inicial fue realizada por Roger Griffin, un concepto que, entiende Griffin, nos permita identificar su «familia ideológica»[32] y que, por lo tanto, tenga en su centro los elementos ideológicos definitorios o nucleares del fascismo[33]. Así, Griffin, tras analizar las diferentes tipologías y definiciones ofrecidas a lo largo de los años concluye proponiendo la definición que ha alcanzado un mayor consenso: «El fascismo es un tipo de ideología política cuyo núcleo mítico entre sus distintas permutaciones radica en que es una forma palingenética de ultranacionalismo populista»[34].

A partir de estos elementos caracterizadores, Griffin aconseja el estudio de la ideología fascista centrándose en cualquier componente que se considere relevante ya que como modelo típico ideal que es, sólo constituye una herramienta, en este caso identificativa, que nos permita avanzar en el conocimiento. Herramientas de reducción de la complejidad que no encuentran correspondencia exacta en la realidad. Así, algunos de los movimientos y partidos nacional-populistas contempo-

---

[25] Klaus von BEYME, «Right Wing Extremism in Post-war Europe», *West European Politics*, vol. 11, n.º 2, 1988, pp. 1-18.

[26] J. S. MCCLELLAN, *The French Right from De Maistre to Maurras*, Jonathan Cape, Londres, 1970.

[27] A. J. GREGOR, *The Ideology of Fascism*, Free Press, Nueva York, 1969.

[28] E. WEBER, *Varieties of Fascism*, Van Nostrandt, Nueva York, 1964.

[29] N. K. O'SULLIVAN, *Fascism*, J .M. Dent & Sons, Londres, 1983.

[30] Z. STERNHELL, «Fascism», en D. MILLER (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Tought*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

[31] Roger GRIFFIN, *op. cit.*, 1991.

[32] Ibíd., p. 13.

[33] «Parece deseable alcanzar una definición del fascismo principalmente en términos de sus axiomas ideológicos "positivos"». Roger GRIFFIN, *op. cit.*, 1991, p. 14.

[34] Ibíd., p. 26.

ráneos han sido evoluciones tardías (especialmente desde los años setenta del siglo XX) de movimientos que anteriormente, o en su genealogía y la extracción de sus cuadros, fueron fascistas o neofascistas (Movimiento Social Italiano hasta su refundación como Alianza Nacional, Frente Nacional francés, Partidos del Progreso escandinavos, *Vlaams Block*, etc.) aunque no siempre es ése el caso y existen nacional-populismos que no presentan relación genealógica alguna con el fascismo clásico (Lista Pym Fortuny, *Lega Nord*, MNR separado del FN en su momento más populista y desfascistizado, etc.). Del mismo modo, y como veremos, la Nueva Derecha es aislable a efectos analíticos de los fascismos así como de los nacional-populismos, no obstante, esas fronteras analíticas se diluyen si atendemos a los frecuentes préstamos conceptuales, ideológicos e incluso de personal (que veremos posteriormente) que se han producido entre la Nueva Derecha y diferentes movimientos neofascistas y nacional populistas contemporáneos.

Esa familiaridad, del mismo modo que los prestamos intelectuales, conceptuales y de personal entre los diferentes partidos y movimientos que estamos estudiando refuerzan nuestra opción por agruparlos en una «familia ideológica», si bien, a efectos analíticos, las diferencias que hemos mencionado aconsejan agruparlos típico-idealmente en subfamilias que faciliten su estudio. Siguiendo la argumentación de Griffin[35], podemos agrupar las diferentes evoluciones del fascismo desde el final de la Segunda Guerra Mundial según el siguiente esquema:

— Fascismo nostálgico. Formaciones que adoptan la cosmovisión básica y los principios del fascismo de entreguerras, aunque con tácticas y programas adaptados al nuevo entorno.

— Fascismo mimético/neonazismo. Habida cuenta de que el régimen nazi constituye un punto de inflexión en la historia de la humanidad, ha sido frecuente la tendencia de grupos fascistas posteriores a la Guerra Mundial, a adoptar como modelo el nazismo alemán, más que otros modelos fascistas. Adoptando de este modo y miméticamente elementos que no forman necesariamente parte del núcleo del fascismo genérico (como es la visión supremacista racial, el papel de la raza aria, la conspiración judía internacional, etc.).

— Neofascismo. Uno de los desarrollos más significativos de la extrema derecha europea posterior a la Guerra Mundial ha sido «el surgimiento de agrupaciones que, aunque persigan objetivos ideológicos basados en un núcleo de mito palingenético y ultranacionalista, han introducido nuevas temáticas o nuevos idiomas en las variantes principales del período de entreguerras, o las rechazan completamente en aras a una nueva racionalidad»[36]. El prefijo Neo indica aquí que se aporta algo nuevo a lo ya existente o frente a lo ya existente, no se que imita lo anterior.

Debemos realizar una última precisión tipológica, esta vez respecto a los partidos nacional-populistas surgidos en las últimas décadas y a su eventual relación con el ideario fascista. Efectivamente, el fenómeno neopopulista constituye «el fenóme-

[35] Por razones de amplitud, no entraremos en la desagregación que Griffin realiza de los diversos componentes de su esquema. Para mayor detalle véase: Roger GRIFFIN, *The Nature of Fascism*, Routledge, Nueva York, 1991, pp. 161-179.

[36] Roger GRIFFIN, *op. cit.*, 1991, p. 166.

no politológico europeo de mayor trascendencia en los últimos veinte años»[37]. A la hora de analizar la evolución de la matriz ideológica del fascismo desde 1945 se hace inevitable clarificar la relación de estos movimientos con la corriente ideológica fascista. A este respecto son necesarias dos precisiones preliminares: en primer lugar, los partidos neopopulistas no necesariamente son partidos fascistas, en algunos casos es clara la ausencia de vinculación de estos partidos con el ideario fascista y, desde casi ningún punto de vista se puede encontrar un vínculo efectivo entre fascismo y neopopulismo. Tal es el caso, por ejemplo, de la *Lega Nord*, ni su historia, ni sus cuadros dirigentes, ni su vinculación interpartidista o transnacional nos permite agruparlos como partidos de corte fascista, o neofascista. La confusión ocasional se debe a que buena parte de temática ha sido asumida por la evolución contemporánea de partidos neofascistas y posfascistas, por lo que, temáticamente, podemos agruparlos dentro de la familia de la extrema derecha, sin que ello nos permita calificarlos de fascistas. Como ha indicado Joan Antón a este respecto, «las organizaciones neopopulistas pertenecen a la familia amplia de partidos de la derecha [...] constituyen una subfamilia específica [...] no pueden ser clasificados como neofascistas en un sentido fuerte del término [...] a pesar de que algunas de dichas continuidades [con el fascismo], como el socialdarwinismo o el fuerte liderazgo, sean muy relevantes»[38].

No obstante, esta distinción clara para algunos partidos, adquiere contornos borrosos en otros casos. Efectivamente, si atendemos a algunos partidos el criterio de diferenciación fascismo/nacional-populismo se vuelve problemático. Y es que, ciertamente, el componente populista ha formado parte de la urdimbre ideológica del fascismo desde sus mismos orígenes[39]. Ahora bien, como veremos, el entorno en el que se han tenido que desarrollar y en el que han tenido que sobrevivir los partidos y movimientos herederos del fascismo tras la Segunda Guerra Mundial, ha estado marcado por una profunda hostilidad y rechazo al fascismo tras la terrible experiencia de la guerra y la *Shoah* (el Holocausto). En ese entorno, la situación de los partidos declaradamente herederos del fascismo ha sido la de la marginalidad más absoluta y el único partido neofascista declarado que consiguió alguna cuota de representación continuada fue el MSI italiano, directamente inspirado en el fascismo de la República de Saló. No obstante, desde los años ochenta empiezan a aparecer nuevas problemáticas sociales que generan nuevas demandas políticas, en ese momento aparecen los partidos neopopulistas que obtienen notables progresos en algunos casos, es en esos años, donde la táctica de la supervivencia lleva a algunos partidos neofascistas (MSI, FN, DVU, VB) a volcarse en el componente populista que siempre existió en el sustrato ideológico del fascismo y marginando otros componentes de su cosmovisión, lo que les permitiría salir del *interregno* al que estaban condenados tras la Guerra Mundial. Así hemos visto

---

[37] Joan ANTÓN, «El neopopulismo en Europa occidental: parámetros doctrinales y esquemas ideológicos», en: Joan ANTÓN (coord.), *Orden, jerarquía y comunidad. Fascismos, dictaduras y postfascismos en la Europa contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 277-302.

[38] Ibíd., p. 279.

[39] George Sabine aludía a este hecho al señalar que el éxito del nazismo se basó en que con su dicurso consiguió prometer todo a todo el mundo y hacerlo de un modo creíble. George SABINE, *Historia de las ideas políticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

cómo el MSI se refundaba[40] como Alianza Nacional, como el *Front National* acentuaba de un modo muy pronunciado el componente populista, mientras que se modulaba y silenciaba sus raíces y vínculos con nostálgicos de Vichy o con colaboracionistas y fascistas declarados, un proceso similar se ha dado en diversos partidos originariamente vinculados al fascismo.

En términos generales, Marco Tarchi ha señalado que la situación de quiebra en la que se encontraban los partidos de derecha radical y fascistas a finales de los años ochenta, les enfrentaba a tres opciones posibles: «la adopción de una línea de protesta antisistema más dura, el acercamiento a posiciones conservadoras, o la modernización»[41]. La radicalización, «que se traduce en una acentuación de la polémica contra la partitocracia y el énfasis en problemas como la inseguridad y la inmigración, que permiten poner bajo acusación a la entera clase política choca con la competencia de los partidos populistas de matriz no fascista [...] solamente el *Front National* se encamina en esa dirección sin desnaturalizarse»[42]. La vía del giro conservador ha sido emprendida por otros partidos, como *Die republikaner*, o el MSI (refundado en AN) siguiendo una estrategia de adquisición de «respetabilidad» a través de la aproximación al conservadurismo[43]. Finalmente, la estrategia de la modernización, de la puesta al día y la actualización del núcleo esencial del fascismo, entiende Tarchi, sólo ha obtenido éxito, aunque destacado, en el ámbito intelectual o *metateórico*, siendo su mejor exponente la Nueva Derecha y su amplio eco por todo el continente europeo que veremos posteriormente.

Así pues, existe una zona de colusión entre partidos de matriz fascista evolucionados y replegados sobre su componente populista como estrategia pragmática de éxito, y partidos neopopulistas no fascistas. Esta zona gris de encuentro temático dificulta nuestra investigación pero, a efectos analíticos, y siguiendo la propia tipología de Tarchi, optamos por considerar a algunos partidos populistas que proceden de la tradición fascista como evoluciones tardías de esa familia ideológica que han procedido a un repliegue táctico en el populismo, sin que sea posible, por el momento, discernir si ese repliegue táctico les llevará al abandono definitivo del ámbito ideológico del fascismo[44] o les llevará a modular un discurso ambiguo con constantes guiños a los grupos nostálgicos[45] en espera de tiempos más propicios. En todo caso, a la luz de la exposición se irán matizando estas observaciones.

---

[40] Refundación tanto más significativa cuanto que estuvo originariamente auspiciada por Giorgio Almirante, que procedente de la República Social Italiana se había caracterizado anteriormente por defender una vía ortodoxa y fiel al fascismo clásico tras la derrota del Eje. Sin duda, los duros años de marginalidad y de «exilio interno», así como los escasos resultados obtenidos en la estrategia de la tensión de los «años de plomo» aconsejaban destacar el componente populista en una estrategia adaptativa de supervivencia y crecimiento y dejar en la penumbra otros componentes fascistas que pudiesen resultar perjudiciales.

[41] Marco TARCHI, «Radicalismo de derecha y neofascismo en la Europa de posguerra», en: Joan Antón (coord..), *op. cit.*, 2002, pp. 247-276.

[42] Ibíd., p. 269.

[43] Ibíd., p. 270.

[44] Lo que parece ser el caso de AN, sin que quepa confirmar en las circunstancias actuales si, en las condiciones idóneas, procedería a recuperar su tradicional carga ideológica fascista.

[45] Que parece ser más bien el caso del FN, en una estrategia adaptativa en la que como señala Tarchi, no se han «desnaturalizado».

En las siguientes páginas, abordaremos las líneas mayores de la evolución del ideario fascista desde 1945, para ello dividiremos la exposición en dos partes, una primera dedicada a la renovación intelectual del ideario fascista, en la que analizaremos la revisión que ha supuesto el tradicionalismo evoliano como pivote de articulación ideológica del fascismo contemporáneo y, en el mismo apartado, las ideas de la Nueva Derecha, que constituyen el otro gran eje de reactualización del ideario fascista. En la segunda parte nos centraremos en el sustrato ideológico de diferentes formaciones extremistas de derecha atendiendo a las temáticas recurrentes que comparten estos partidos y que se convierten en puntales ideológicos de sus cosmovisiones respectivas.

III. LA RENOVACIÓN INTELECTUAL DEL FASCISMO

1. JULIUS EVOLA Y EL NEOTRADICIONALISMO. SOBREVIVIR EN EL «INTERREGNO»

Definido como «nuestro Marcuse, sólo que mejor» por Giorgio Almirante, líder del partido neofascista italiano MSI. Julius Evola ha sido indudablemente una de las personalidades intelectuales que han marcado el fascismo de posguerra y su evolución hasta nuestros días no puede entenderse sino es como un continuo diálogo con la obra de Evola, verdadero inspirador intelectual de la renovación de fascismo (desde sus variantes terroristas hasta su paganismo, imperialismo, europeísmo, etc.).

Desde otro punto de vista, un simple vistazo a las obras políticas de referencia de Evola nos da cuenta del tenor general que impregna la sensibilidad fascista desde la caída de las potencias del Eje. Así, en 1934 Evola escribe *Revuelta contra el mundo moderno*, obra que hace de la crítica de la Ilustración, el capitalismo, el mundo burgués, el materialismo, la decadencia y todo el resto de elementos característicos de la panoplia ideológica fascista sus puntales básicos. En ese trabajo, Evola contrapone dos formas de sociedad fundamentalmente antagónicas, la «moderna», esencialmente secular y basada en un «nivel inferior de existencia», representa una falsificación respecto al tipo original, basado en «el ámbito invisible y superior del ser», y que es denominada «tradicional»[46]. En 1953, una vez derrotada su utopía, Evola escribe *Los hombres entre las ruinas* y unos años después, en 1961, *Cabalgar el tigre. Orientaciones existenciales para una época de disolución*. En ellos se presentan dos modelos, uno primero, de reivindicación de la actitud heroica en tiempos de decadencia, como es la Europa de posguerra, los guerreros tienen que aceptar su *factum* y mantenerse dignamente en sus puestos, de lo que se trata es, en su propia terminología, de ser capaz de vivir entre esas

[46] Roger GRIFFIN, «Revolts Against the Modern World. The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right», *Literature and History*, vol. 11, n.º 1, 1985, pp. 101-124. Esta sociedad tradicional es descrita como una sociedad en la que «el individuo es una parte orgánica de un Estado jerárquico gobernado por una casta de monjes guerreros, custodios de las verdades metafísicas supratemporales, y liderados a su vez por un monarca» Cfr: Roger GRIFFIN, «Revolts Against the Modern World. The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right», *Literature and History*, vol. 11, n.º 1, 1985, pp. 101-124.

ruinas en una especie de «exilio interior», de saber mantener la virtud en una época de decadencia, de aprender a vivir en el «interregno» en espera de tiempos mejores; en definitiva de saber «cabalgar el tigre» de la modernidad esperando la salida de la «edad oscura».

La obra de Evola es deudora de la revolución conservadora que marcó el tono intelectual de la extrema derecha europea en el período de entreguerras. Del mismo modo que Moeller van den Bruck, Ernst von Salomón, Ernst Jünger, etc., Julius Evola califica su posición como la de un revolucionario conservador. Por otra parte, Evola bebe en buena parte de las fuentes que, a partir de su obra, se han convertido en puntales intelectuales de fascismo contemporáneo. Profundamente teñido de espiritualismo, paganismo, vitalismo nietzschiano, y enmarcado en el clima intelectual originado en la Europa del *fin de siècle* y caracterizado por la sensación de decadencia. Evola vuelve sus ojos al trabajo de Nietzsche, Spengler, Guénon, etc.

A partir de esas variadas influencias va constituyendo un modelo que en lo esencial es el del fascismo clásico (aunque más cercano al nazismo por la incorporación de un componente racial supremacista que está ausente en otras variantes del fascismo). Como ha señalado J. Antón «de Guénon y los otros autores tradicionalistas adopta la cosmovisión tradicionalista del mundo: idealista, espiritualista y elitista [...] de Nietzsche hereda una crítica radical a la influencia del cristianismo en la cultura occidental. De Spengler la concepción de que Occidente había llegado a una decadencia máxima. De Rosenberg la importancia de la raza, de la sangre y la tierra. De todos ellos su crítica sin concesiones al mundo burgués»[47].

Desde el punto de vista tradicionalista existe una censura en la evolución orgánica de las sociedades europeas. Ese parteaguas de la historia se ubica en la modernidad y especialmente en el icono de la modernidad que supone la Revolución francesa y los valores de 1789 que han marcado el devenir posterior de nuestras sociedades, un devenir marcado por la decadencia que Evola asocia directamente al liberalismo, el igualitarismo y la democracia:

> El liberalismo se encuentra [...] en el origen del desencadenamiento de las diferentes formas de subversión mundial [...] el principio de la igualdad fundamental de cualquiera que tenga forma humana es propio de la democracia [...] puro verbalismo regresión y degeneración [...] el liberalismo es la antítesis de cualquier doctrina «orgánica»[48].

En su búsqueda de las fuentes de la decadencia encuentra su origen en el mundo socrático, en la introducción del *logos* como valor cardinal de la razón occidental. Evola retoma el mito de los terrígenos de Hesiodo y entiende, al modo clásico, que la historia de la humanidad es la historia de una caída y que el desarrollo de la humanidad sobre la tierra no supone más que el relato de una decadencia desde una edad de oro mítica. Entre las causas de la decadencia ya hemos aludido a la introducción del *logos*, pero junto a él se añaden «la pérdida del sentido de lo sacro y el

---

[47] J. ANTÓN, «Julius Evola (1898-1974): ideólogo de la antimodernidad», en: R. MAIZ (coord.), *Teorías Políticas Contemporáneas*, Tirant lo Blanc, Valencia, 2001, pp. 419-434.

[48] Julius EVOLA, *Los hombres y las ruinas*, ediciones alternativa, 1984. Cfr: J. ANTÓN, *op. cit.*, 2001, p. 425.

creciente materialismo [y] la aparición del cristianismo que se califica de raíz del mal que ha corrompido a Occidente»[49].

En el siglo XX, entiende Evola, las sociedades occidentales han alcanzado el grado máximo de decadencia corrompidas por el materialismo, la desacralización, la perdida de las jerarquías en manos de un igualitarismo ramplón y la caída del orden tradicional, «la subversión ha triunfado plenamente y el americanismo (capitalismo) y el bolchevismo (marxismo) —junto al judaísmo, los mayores enemigos de la tradición— imperan triunfadoramente»[50]. Usando la terminología del propio Evola, la sociedad occidental del siglo XX supone una degeneración de la sociedad tradicional sometida a decadencia según el ciclo de declive y renacimiento del ciclo vital de las civilizaciones. Así, el Occidente del siglo XX se encuentra en el punto culminante del ciclo, cerca de lo que Evola denomina, siguiendo a la cosmogonía hindú, *kali yuga*, la edad oscura[51].

Es esa decadencia lo que encontramos también unido esencialmente a las teorías y concepciones igualitaristas: «La desigualdad es un derecho real, y es real porque es necesaria [...] toda ideología igualitaria es el inicio seguro de un clima de degeneración»[52]. El triunfo de las teorías igualitaristas es la negación de las verdaderas jerarquías espirituales, igualitarismo que se refleja en la preponderancia del economicismo en las sociedades de los mercaderes que constituyen el paradigma de las democracias liberales y en el que predomina el principio económico materialista del beneficio incluso sobre la política y, por supuesto, sobre los valores tradicionales y espirituales[53]. Así, «al predominio de la economía —exponente de la patología social— se corresponde el triunfo del liberalismo en materia de teoría política y el humanismo en el cultural-filosófico. El liberalismo da lugar a una sociedad hedonista, individualista y materialista [y a] la negación de toda organización jerárquica orgánica»[54].

Frente a ese germen de decadencia, Evola reclamará el valor de la intuición y del mundo espiritual, un mundo que, dado que no puede ser «conocido» a través de la razón sólo puede ser «recordado»[55]. Es por tanto en las antiguas fuentes del pensamiento europeo mítico donde hay que buscar la verdad intuitiva de la esencia de nuestro ser. Es en los mitos, que mudando de forma mantienen su esencia a través de generaciones donde se encuentra la llave del espíritu colectivo de una época.

Pues bien, tras la derrota del Eje en la Segunda Guerra Mundial Evola entiende que ese proceso de decadencia se acentúa ya que no hay nadie que pueda oponerle resistencia. Ya en *El hombre entre las ruinas* presenta como objetivo propio de titanes el mantener la vigencia de unos valores superiores (jerárquico-orgánicos[56]) sobre el predominio materialista. Es, por tanto, tarea de una elite espiritual el mantener la

---

[49] J. ANTÓN, *op. cit.*, 2001, p. 423.

[50] Ibíd., p. 424.

[51] Roger GRIFFIN, «Revolts Against the Modern World. The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right», *Literature and History*, vol. 11, n.° 1, 1985, pp. 101-124.

[52] Julius EVOLA, *op. cit.*, 1984. p. 24.

[53] J. ANTÓN, *op. cit.*, 2001, p. 424.

[54] J. ANTÓN, *op. cit.*, 2001, p. 424.

[55] Ibíd., p. 422. Como señala Joan Antón, Evola retoma el modelo platónico del mundo de las ideas como símil en el que apoyar su cosmovisión. Así comienza *Los hombres y las ruinas* con una cita de Platón: «un modelo de este estado existe en el cielo para todo aquel que quiera verlo». Ibíd., p. 422.

[56] Ibíd., p. 426.

concepción tradicional del mundo y del Estado. Pero la evolución de las sociedades occidentales le lleva a desistir de encontrar a esa elite, si en *El hombre entre las ruinas* aún confía en que podría haberse mantenido ese fondo de espiritualidad heroica en algunos sectores de las sociedades europeas, en *Cabalgar el tigre* ya da por perdida la batalla, su concepto de *apoliteia* explicita precisamente su desesperanza de que se pueda acabar con la decadencia moderna y rehacer el Estado tradicional[57]. *Cabalgar el tigre* es la más influyente manifestación de posguerra de la concepción del tiempo y la decadencia de Evola, de su idea de la sociedad actual como *kali-yuga*, como fase más alta de la edad oscura[58]. En un sentido que nos será familiar y que será retomado por todos los partidos de extrema derecha contemporáneos, Evola asocia el *kali-yuga* a una determinada sintomatología: «existencialismo, relativismo, música rock, drogas, declive de la ética familiar, tendencias niveladoras generales de la sociedad materialista, proliferación de partidos políticos, todos estos elementos señalan a una fase terminal de disolución. No es posible detener ya este proceso hasta que la enfermedad haya seguido su curso y por tanto, el exilio de la tradición no tiene más opción que "cabalgar el tigre" de la modernidad, confiando en que tarde o temprano caiga exhausto»[59].

En esa situación la alternativa que les queda a los hombres heroicos es la vía de la ascesis y de la ejemplaridad, no se trata de una renuncia a la política toda vez que con su resistencia desesperada están indicando que existe otro modo de vida alternativo, pero, no obstante, deben ser conscientes de que están viviendo en el epicentro de la edad oscura y de que sus acciones son, a la postre, inútiles (al menos de momento)[60].

La preponderancia del pensamiento de Evola en el neofascismo contemporáneo ha venido de la mano de la adopción de su ideario por parte del único movimiento neofascista que tuvo éxito tras la Guerra, el MSI italiano. La vinculación del neofascismo italiano con Evola no ha dejado de ser destacada por los estudiosos de la evolución del fascismo así como por los propios fascistas (como refleja la declaración de Almirante con la que abríamos este epígrafe)[61], o el significativo hecho de que el diputado del MSI en su rama más intransigente, Pino Rauti, haya plagiado páginas completas de Evola[62]. Una vinculación tanto más factible cuan-

---

[57] Ibíd., p. 428.

[58] Roger GRIFFIN, *op. cit.*, 1985, pp. 101-124.

[59] Ibíd., pp. 101-124.

[60] J. ANTÓN, *op. cit.*, 2001, p. 428.

[61] Así, por ejemplo, Joan Antón y Encarna Ruiz señalan que «la conversión de Italia en una de las patrias del neofascismo actual se debe, entre otras razones, al protagonismo del pensador J. Evola», Joan ANTÓN y Encarna RUIZ, «Fascismo, la utopía fascista», en Joan ANTÓN (ed.), *Ideología y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid, 1998. En el mismo sentido, Roger Griffin destaca que, dentro del Neofascismo, «la corriente más importante es conocida como Tradicionalismo, lo que se refiere a la alternativa radical cosmológica y filosófica de la historia elaborada [...] por Julius Evola»; Roger GRIFFIN, *The Nature of Fascism*, Routledge, Nueva York, 1991, p. 169. Jesi indica que «el neofascismo necesita a Evola, especialmente para alimentar la mente de los jóvenes reclutas», F. JESI, *Cultura di destra*, Garzanti, Milán, 1979. G. GALLI, indica que «es uno de los representantes más cualificados de la cultura de extrema derecha», G. GALLI, *La destra*, Gaminalibri, Milán, 1983 y Sheehan señala que «Evola es la mayor fuente de la metafísica en la que se basa la violencia neofascista», T. SHEEHAN, «Italy: Terror on the Right», *New York Review*, 22 de junio de 1981.

[62] Pino RAUTI, *Le Idee che Mossero il Mondo*, Europa, Roma, 1976.

to que Evola, que nunca militó en un partido fascista ya que despreciaba a las masas, propugnaba un modelo de aristocracia guerrera clarividente (al modo de las órdenes de caballería) que sacase a Occidente de la decadencia. Un esquema que se adaptaba bien a la situación de unos radicalismos de derecha marginalizados en la posguerra mundial y que percibían la derrota del fascismo como la confirmación de la decadencia de Europa a la que había que seguir resistiendo, aunque perdido el apoyo de las masas, había que acostumbrarse a estar entre las ruinas y cabalgar el tigre, de lo que se trata es, anuncia Evola, de sobrevivir en el «interregno».

2. La Nueva Derecha y la reformulación «metapolítica» de la extrema derecha

La denominada Nueva Derecha[63] nace en Francia a principios de los años setenta, pero desde entonces ha conocido una enorme expansión en el ámbito político de la extrema derecha europea, abriéndose agrupaciones que tomaban su modelo en Italia, Bélgica, Alemania, Gran Bretaña, Rusia y España[64]. El origen de este movimiento hay que buscarlo en el *Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE), que nace en enero de 1968, y que bajo el liderazgo de Alain de Benoist comienza a plantarse la necesidad de reformular el pensamiento político de la derecha radical europea y presentar un nuevo modelo intelectual o un nuevo paradigma que sirva de referencia intelectual al resurgir de extrema derecha europea, un programa del que se harán eco autores como M. Tarchi en Italia, R. Steuckers en Bélgica, M. Walker en Gran Bretaña, A. Douguin en Rusia o Javier Esparza en España[65]. Su proyecto es por tanto *metapolítico*, es decir, se ocupa de poner las bases intelectuales de la renovación de la extrema derecha europea, de que sus valores alcancen la hegemonía cultural, pero no entran directamente en la refriega política[66].

El origen de tal pretensión bebe en las fuentes mismas de la derecha radical europea y su orientación es clara a la luz de los autores a los que se remiten, la línea intelectual que destacan, y los valores a los que se adscriben. Efectivamente, entre los autores privilegiados por los trabajos de la Nueva Derecha encuentra un lugar destacado la denominada *Konservative Revolution*, el movimiento político-intelectual que en el período de entreguerras planteaba la necesidad de acometer una revolución conservadora que acabase con la decadencia a la que los siste-

---

[63] No confundir con la Nueva Derecha conservador-liberista representada en los años ochenta por Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Aunque comparten ciertos elementos y ambas se benefician del clima intelectual de los años ochenta pertenecen a tradiciones intelectuales distintas y sus propuestas difieren notablemente. Véase: «The New Right: The Quest for a Civil Philosophy in Europe and America», en Eatwell y O'Sullivan, *The Nature of the Right*, Twayne Publishers, Boston, 1989, pp. 62-76.

[64] Joan Antón, «La teoría Política de la Nueva Derecha europea: ¿Nuevo o viejo paradigma?», *Claves de Razón Práctica*, n.º 143, junio de 2004.

[65] Ibíd.

[66] Objetivo, como veremos al final de este epígrafe, cuestionable toda vez que, como veremos, los prestamos conceptuales, doctrinales y personales entre la ND y los diferentes partidos de extrema derecha europea son enormes.

mas demo-liberales sometían a Europa. Asimismo, las referencias de la ND a autores como Erns Jünger, Charles Maurras, Oswald Spengler, Alfred Rosenberg, Ernst Niekisch, Moeller van den Bruck, Julius Evola, Friedrich Nietzsche, Martín Heidegger o Carl Schmitt, son constantes[67]. No obstante, hay que indicar que un elemento característico de estos autores es la erudición que presentan en sus textos, las referencias a los más diversos dominios de las ciencias sociales y humanas[68] es destacada como telón de fondo de una línea de pensamiento que, no obstante, mantiene firmes una serie de valores que constituyen su núcleo ideológico: presentar una «alternativa a todo aquello que juzgan como nefasto: la hegemonía del liberalismo universalista y el liderazgo ideológico de unos valores democráticos que se fundamentan filosóficamente en la doctrina de los derechos humanos»[69].

Y si tenemos en cuenta que «los criterios fundamentales de los revolucionarios conservadores alemanes fueron: cuestionarse la primacía de la racionalidad; el rechazo a la militancia partidista, pretender substituir la democracia por un sistema autoritario y jerárquico, rechazar lo que denominaron "viejo conservadurismo", valorar positivamente las experiencias guerreras y, por último, potenciar eternos valores vitalistas para superar la decadencia»[70], tendremos un adecuado plano del programa que suscriben estos autores.

En la cosmovisión propugnada por la ND hay una serie de elementos que debemos destacar. En primer lugar está su marcado europeísmo, en lo que se ha convertido en uno de los elementos característicos de la renovación intelectual de la extrema derecha europea tras la Segunda Guerra Mundial, la idea de Europa ha venido a tomar el centro de su cosmovisión política sustituyendo a los estados nación[71]. Así, «el tradicional chauvinismo aislacionista de las diferentes extremas derechas europeas es substituido por [...] el mito unificador transnacional Europa [...] el viejo nacionalismo se disolvía en un concepto superior racial y etnocrático de base más biológica que cultural»[72].

En esa constitución de Europa como pivote geográfico alrededor del que establecer su nueva cosmovisión, desempeña un papel fundamental la búsqueda del sustrato común europeo. Se recurre a los análisis de Konrad Lorenz, la socialbiología, la lingüística, la mitología, etc., y se cree encontrar ese fondo europeo en el pueblo Indoeuropeo, mientras que, por la influencia de Nietzsche, Guénon, Evola y de la propia tradición fascista y especialmente nazi, la ND suscribe plenamente

---

[67] Joan Antón ha analizado estas referencias: «por poner un ejemplo, de los 248 artículos publicados por *trasgressioni* en la totalidad de números publicados entre 1986 y 2002 veinte son textos de E. Jünger (9), K. Schmitt (6), W. Sombart (1) y K. Hamsun (1)». Joan ANTÓN, *op. cit.*, junio de 2004.

[68] Abundan las referencias a sociólogos, politólogos, filósofos y antropólogos ajenos a su tradición, entre los que se llega a incluir Antonio Gramsci, que se convertirá en un referente importante de la ND al adoptar éstos buena parte del análisis de Gramsci sobre la «hegemonía» que la ND adapta a su estrategia *metapolítica*, lo que, en términos gramscianos, no es más que la búsqueda de la hegemonía cultural.

[69] Joan ANTÓN, *op. cit.*, 2004.

[70] Ibíd.

[71] Ver epígrafe posterior sobre la idea de Europa.

[72] Joan ANTÓN, *op. cit.*, 2004.

el neopaganismo, convirtiendo la crítica al cristianismo en un elemento fundamental de su discurso[73].

A esa concepción de Europa se añade otro concepto que ha tenido mucho éxito en los ámbitos ideológicos de la extrema derecha contemporánea, el *diferencialismo*, eventualmente los autores de la ND dicen denostar cualquier concepción racista a la que consideran intelectualmente insostenible y señal de ignorancia. Así profesan una lógica diferencialista que proclama el máximo respeto por todas las culturas *en su integridad*, un respeto que llega tan lejos que imposibilita el intercambio intercultural; así se pide, por ejemplo que la cultura de los musulmanes que viven en Francia sea respetada impidiendo que se produzcan interferencias entre ella y la cultura francesa propiamente dicha. De este modo, podemos decir que con el diferencialismo, la ND sustituye el racismo biológico por un nuevo racismo cultural que, en todo caso, divide a la humanidad en compartimentos estancos entre los que no cabe intercambio, mezcla, ni roce.

Finalmente, Europa debe estar unida frente al paradigma de la modernidad decadente, del materialismo y el sepulturero de la tradición, el modelo demo-liberal que su agente privilegiado, EEUU, quiere imponer a todo el planeta. A este respecto, el diagnóstico ya nos es familiar y, de nuevo, se vincula a la cosmovisión apocalíptica de la decadencia de Occidente: así el *Manifiesto: la Nueva derecha del año 2000* lamenta la sociedad actual en la que «un individuo inseguro flota por entre los mundos irreales de la droga, lo virtual y lo mediático», o «la tendencia hacia la muerte que hoy nos domina»[74].

El proyecto palingenésico pasa por una Europa Unida, por «apuntar rápidamente hacia una unidad política [de Europa] y hacia el redescubrimiento de sus raíces culturales comunes»[75]. Por potenciar un nuevo-antiguo concepto de libertad comunitaria[76] que permita sustituir la hegemonía de los valores burgueses por valores aristocráticos y establecer una nueva jerarquía ya que «el igualitarismo supone el hundimiento de todo lo que es elevado y diferenciado dentro de lo que es homogéneo, indiferenciado, equivale, de hecho, a la inversión de las jerarquías»[77]. Finalmente, caído el bloque del Este, la palingenesis europea pasa por el diferencialismo frente al universalismo[78], el predominio de la política, y la ruptura con EEUU buscando la alianza con los países del Tercer Mundo y especialmente con el mundo árabe. Europa debe por tanto, y también de un modo clásico en esta corriente de pensamiento, constituir una tercera vía, un modelo alternativo al socialismo y al liberalismo.

No podemos cerrar este epígrafe sin señalar esquemáticamente el calado real de las ideas de la ND entre distintas formaciones políticas, su naturaleza y el alcance de su estrategia *metapolítica*. Así, por ejemplo, hay que señalar que pese al

---

[73] Especialmente relevante respecto al indoeuropeísmo y el paganismo es la influencia de Louis Rougier, Louis Dumont y Georges Dumézil. Ver: Roger GRIFFIN: «Plus ça Change! The fascist Legacy in the Metapolitics of the Nuvelle Droite», en Edward ARNOLD (ed.), *The development of the radical Right in France from Boulanger to Le Pen*, Macmillan, Londres, 2002. Ver también: Joan ANTÓN, *op. cit.*, 2004.

[74] Cfr: Joan ANTÓN, *op. cit.*, 2004.

[75] M. TARCHI, entrevista en *Hespérides*, n.º 16/17.

[76] Joan ANTÓN, *op. cit.*, 2004.

[77] Editorial de *Eléments*, n.º 28/29, 1979. Crf: Joan ANTÓN, *op. cit.*, 2004.

[78] En el XIX Coloquio Nacional de GRECE (noviembre de 1985) Benoist lanza la consigna: «SOS Racismo [...] nosotros respondemos: SOS raíces».

conocido repudio de Le Pen por parte del portaestandarte de la reformulación de la Nueva Derecha, Alain de Benoist, buena parte del discurso del FN recoge posiciones esbozadas por los ideólogos inspiradores de la reconstitución de la extrema derecha europea posterior a la Segunda Guerra Mundial[79]. Si, el antiliberalismo, antimodernismo y antiilustración forman parte esencial del discurso de los partidos de extrema derecha y de algunos nacional-populismos, no son casuales sus paralelismos con las fórmulas de Alain de Benoist o Julius Evola[80]. Así, por ejemplo, si Benoist o Evola son los teóricos de la degeneración de Europa como consecuencia de la aplicación de los principios liberales e ilustrados y de la propia modernidad, Le Pen, y la escisión del MNR se hace eco de ello, recoge toda la corriente pesimista de la Nueva Derecha al referirse reiteradamente al «proceso de decadencia»[81] espiritual y moral, mientras que el MNR demanda el «renacimiento de las virtudes que fundamentan nuestra civilización»[82]. En cuanto a las soluciones propuestas, también los ecos, en este caso especialmente de Evola, son particularmente visibles en su proyecto resacralizador de la sociedad del FN: «Una civilización no puede ser duradera sin remitirse a un orden espiritual que sobrepase a los individuos [...] es el momento de reintroducir lo sagrado en nuestra sociedad»[83].

Igualmente, la pretensión de suponer algo distinto a los partidos tradicionales y de eliminar el *clivaje* izquierda/derecha[84] tan frecuente entre los nacional-populismos y los neofascismos o posfascismos, se hace eco de las reiteradas demandas de Benoist de la necesidad de superar el caduco antagonismo entre izquierda y derecha[85] que,

---

[79] El proceso de reformulación intelectual de los referentes propios del fascismo de posguerra hasta la formulación de la Nueva Derecha contemporánea puede seguirse en el trabajo, fundamental, de Roger Griffin, especialmente relevante respecto al tema que nos ocupa son las dos partes del detallado y extenso artículo: Roger GRIFFIN, «Between metapolitics and *apoliteia*: the New Right's strategy for conserving the fascist vision in the interregnum», *Modern and Contemporary France*, vol. 8, n.º 2, febrero 2000, pp. 35-53. así como: Roger GRIFFIN, «Plus ça change! The fascist legacy in the metapolitics of the Nouvelle Droite», en: Edward ARNOLD (ed.), *The development of the Radical Right in France 1890-1995*, Macmillan, Londres, 2002, pp. 217-252. Por otra parte en una circular confidencial de GRECE, el principal *think tank* de la Nueva Derecha encontramos esbozada la táctica a seguir en la «batalla del lenguaje» anunciada por el FN. Así, para las publicaciones en su órgano *Nouvelle Ecole*, aconseja evitar explícitamente referencias directamente fascistas y «ser muy prudente con el vocabulario que se utiliza. En particular es necesario abandonar un vocabulario desfasado». Igualmente relevante es la trayectoria seguida por los buques insignia de la Nueva Derecha en su vinculación partidista posterior; Así, por ejemplo, Pierre Vial que tuvo un importante papel en la fundación de GRECE se incorporó al FN en 1988, donde se ha esforzado en aunar los postulados de la Nueva Derecha con la actuación política del partido, una trayectoria similar han seguido Andreas Mölzer, uno de los máximos exponentes de la Nueva Derecha austríaca incorporado al FPÖ, y Gilberto Oneto, ideólogo de la Liga Norte y exponente de la Nueva Derecha en Italia.

[80] Expuestos entre otros trabajos en: Alain de BENOIST, *Vu de droite*, Le Labyrinthe, París, 2001. Julius C. EVOLA, *Les hommes au milieu des ruines*, Pardès, París, 1984 y *Revolte contre le monde moderne*, Ed. De l'homme, 1972.

[81] LE PEN, *Liberation*, 15 de junio de 1996.

[82] MNR, *Chartre des Valeurs*, 1999.

[83] Programa del FN. Para una exposición sobre los referentes de Benoist y Evola en lo relativo a la desacralización de la civilización europea véase: Thomas MOLNAR y Alain de BENOIST, *L'éclipse du sacré*, La Table Ronde, París, 1986. Julius C. EVOLA, *Révolte contre le monde moderne*, ed. De l'homme, París, 1972.

[84] «Nuestro movimiento pretende superar la vieja división entre la denominada derecha y la arcaica izquierda». LE PEN, *Le Monde*, 12 de febrero de 1996.

[85] Alain de BENOIST, «End of the left-right dichotomy», *Telos*, n.º 102, 1995, pp. 73-89.

como es sabido, forma parte de la más vieja tradición de la derecha autoritaria y fue un componente esencial de los fascismos clásicos.

Finalmente, el «diferencialismo» de Benoist también encuentra amplia acogida, como veremos, en la formulación ideológica de los nacional-populismos y los fascismos contemporáneos, aunque frecuentemente teñido de un racismo abierto que Benoist dice despreciar[86].

Pero quizás es en las zonas «débiles», menos trabajadas o elaboradas más apresuradamente, del discurso de algunos partidos o movimientos nacional-populistas o fascistas en las que mejor se percibe su vinculación con la renovación intelectual que ha puesto en marcha la Nueva Derecha, a nadie familiarizado con el trabajo de Alain de Benoist le pasará desapercibida la visión que Le Pen tiene de la Europa «deseable», una visión de Europa que se ve obligado a realizar apresuradamente al calor de las elecciones europeas y que le obliga a acudir a las imágenes disponibles en su entorno ideológico: «Europa será imperial o no será»[87].

Si, de un modo claro, no existe una correspondencia directa, por otra parte imposible dado que el proyecto *metateórico* de la Nueva Derecha le exime de los compromisos y servidumbres políticas a las que se ve sujeto el FN, no es menos evidente la «familiaridad» de los recursos ideológicos de ambos movimientos. En definitiva, como señala con acierto Joan Antón: «estos planteamientos podrían juzgarse como una curiosidad cultural [...] si no valoráramos que hay partidos que inspiran sus programas políticos en parte de esas concepciones o están en el poder, como el neopopulista FPÖ austriaco (y también en menos grado la LN italiana) o logran 5,5 millones de votos, como los obtuvo J. M. Le Pen en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales francesas en el 2002, con el apoyo de las organizaciones neopopulistas FN y MNR»[88].

IV. ELEMENTOS IDEOLÓGICO-PARTIDISTAS

1. Una nueva decadencia de Occidente

Es sobradamente conocido que el clima intelectual en el que se desarrolla el fascismo así como sus referentes teóricos están profundamente marcados por las

[86] La posición de Benoist a este respecto está expuesta reiteradamente en diversas publicaciones y conferencias. El «diferencialismo» realmente es un relativismo cultural extremo que bajo el telón de la absoluta tolerancia hacia cualquier cultura oculta una imagen en la que la humanidad, idea moderna y por tanto perniciosa a los ojos de Benoist, es divida taxativamente entre culturas distintas concebidas como islotes diferenciados entre los que la comunicación y la interacción es, cuando menos, problemática. Véase: Alain de Benoist, «Pour la cause des peuples: contre le génocide permanent», *Élements pour la civilisation européenne* (2003-7) n.º 109, pp. 21-56.

[87] Citado en: Xavier Casals, *Ultrapatriotas, extrema derecha y nacionalismo de la guerra fría a la era de la globalización*, Crítica, Barcelona, 2003. Es evidente el correlato de esta formulación con la insistencia de Benoist en el «imperio europeo» como solución a los sombríos problemas con los que pinta a la cultura occidental moderna así como con la formulación temprana que del imperio europeo hiciese Evola. Véase: Alain de Benoist, *Vu de droite*, Le Labyrinthe, París, 2001, así como la conferencia «l'idée d'empire» que puede encontrarse, junto a otros textos, en www.alaindebenoist.com. Una idea de imperio que también remite, de nuevo, a Evola: Julius C. Evola, *Essais politiques: idée impériale et nouvel ordre européen*, Pardès, 1988.

[88] Joan Antón, *op. cit.*, 2004.

filosofías crepusculares que abundan en el período de entreguerras pero que encuentran su origen a finales del siglo XIX. Desde el nietzscheano *Crepúsculo de los ídolos* hasta la *Decadencia de Occidente* de Spengler, los referentes intelectuales del fascismo se nutren de las filosofías de la decadencia, de la crisis civilizacional, es en ese sustrato intelectual en el que cuaja la idea fascista de decadencia y de necesaria regeneración (palingenesis).

En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, la derrota del Eje es sentida por el fascismo como una confirmación de la decadencia de Occidente. Así esta perspectiva crepuscular encuentra amplia acogida en unos movimientos que tratan de salvar esa decadencia, como vimos, sobreviviendo en el interregno, es lo que le queda al *Hombre entre las ruinas*.

Así pues, el fascismo posterior a la Segunda Guerra Mundial mantiene estrechamente su anclaje intelectual en la corriente de las filosofías crepusculares de las que bebió aquél, y, por tanto, su descripción de la sociedad actual adquiere los tonos más sombríos: «Lo peor está llegando. Esto podría llevar al sacrificio de nuestras pertenencias, nuestra libertad, incluso quizás de nuestras vidas»[89].

Una amenaza de decadencia y declive que lleva a la *Deutsche Volksunion* (DVU), expresándose a través de la *Deutsche National Zeitung* a plantearse, en uno de sus artículos: «¿podrá sobrevivir la comunidad étnica alemana? El resultado del descenso de la tasa de natalidad y la avalancha de extranjeros»[90]. Un elemento en el que también incide el *Vlaams Blok* que define la integración como genocidio, ya que convierte a las comunidades étnicas independientes en «mezclas inferiores»[91]. A la vez que percibe el «declive de la civilización europea»[92] a través de las políticas de aborto, el sida, las drogas, la degeneración moral, y la alteración en el papel tradicional de la mujer.

El mismo sentimiento de decadencia encontramos en *Die republikaner*, como ha señalado Cas Mudde, uno de los temas favoritos de Schönhuber es el de la decadencia que prevalece como consecuencia de la liberalización de la sociedad[93]. En uno de los primeros artículos de prensa, Schönhuber da varios ejemplos de esa creciente decadencia: sida, corrupción de la mujer, etc., y concluye reclamando la resistencia frente a ese proceso ya que amenaza la existencia de la comunidad étnica. La única salida es el retorno a los valores tradicionales, especialmente a los familiares: «Sólo podremos restaurar nuestra identidad nacional y regional convirtiendo de nuevo a la familia en el centro de nuestras vidas, apoyándolas material y espiritualmente»[94].

---

[89] Bruno GOLLNISH, *Liberation*, 1 de septiembre de 1996. En esa misma línea, se presenta una visión de la nación o de la propia civilización europea asediada por la inmoralidad y por el declive de los valores tradicionales, lo que se traduce en la decadencia nacional. Según Le Pen, el descenso de la tasa de natalidad es: «Una consecuencia del stress, el alcohol y el tabaco, lo que reduce la vitalidad de los espermatozoides. También es consecuencia de la denominada liberación de la mujer [...] el uso generalizado de la píldora anticonceptiva y de las leyes de aborto francesas son mucho más eficientes que una bomba nuclear para erradicar a nuestro pueblo de la superficie del planeta tierra». Citado en: Marc SWYNGEDOW, *op. cit.*, 2001.

[90] 29 de abril de 1988.

[91] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 99.

[92] Ibíd., p. 107.

[93] Ibíd., p. 50.

[94] REP, 1990. Y de un modo expresivo acuden a la misma posición que el FN, mientras que se pronuncian contra las uniones homosexuales y consideran que, pese a todos los incentivos, lo real-

En la misma línea, el *Centrumdemocraten*, en un documento titulado, *Carta abierta a los habitantes de Amsterdam y otros holandeses*, pinta el terrible cuadro de la Holanda multicultural con bandas de jóvenes marroquíes mandando en las calles, iglesias convertidas en mezquitas, un *Coffee Shop* en casi cada calle con extranjeros que prácticamente viven allí aterrorizando a la población, extranjeros ilegales que obtienen casas del gobierno antes que los trabajadores holandeses y a sus expensas, y una policía ineficaz para combatir el creciente crimen debido a la poca dureza de la legislación progresista[95]. Y el *Centrumparteij'86* insiste en los colores más oscuros:

> Autoenriquecimiento, materialismo criminal, devaluación de nuestros valores básicos, secularización y corrupción son caracterísiticas de nuestra sociedad moderna con sus resultantes excesos: prácticas de aborto y eutanasia, pornografía, incesto, adicción a las drogas, destrucción del matrimonio y la moral familiar, crimen incontrolable[96].

El propio Le Pen indica en el mismo sentido:

> La quinta república es una vaca loca con sida. Los políticos franceses apestan. Por todas partes hay impotencia y corrupción [...] estamos enfrentados a esta epidemia masiva que amenaza con eliminarnos a todos[97].

2. Homogeneidad y pureza

Frente a esa sombría visión de decadencia, lo que se presenta es un cuadro luminoso de la comunidad de pertenencia, de la comunidad nacional o cultural, como quiera que ésta sea definida. En esta ideología se produce una clara división entre el bien y el mal, entre lo deseable y lo indeseable; en definitiva, la distinción entre lo puro y lo impuro se convierte en una parte esencial de la cosmovisión de estos movimientos y partidos. «El mundo está claramente dividido entre puros e impuros, entre el bien absoluto y el más absoluto mal. El bien y la pureza son, por supuesto, aquellas ideas, sentimientos y acciones que son consistentes con la ideología y política totalistas, lo demás debe ser relegado al mal y la impureza [...] todos las "manchas" y "venenos" que contribuyen al actual estado de impureza deben ser encontradas y eliminadas»[98].

En último término, cualquier acción que contribuya a alcanzar y mantener esa pureza anhelada es considerada como intrínsecamente moral. En contrapartida, se crea todo un mundo de culpa, inmoralidad, pecado y vergüenza para todo aquello que escapa a los estrechos márgenes de pureza definidos por el movimiento. Se produce lo que Robert Jay Lifton denomina una «culpabilización del medio»[99].

---

mente necesario es un cambio de mentalidad que considere aumentar la tasa de natalidad como un requerimiento de la solidaridad nacional. Ibíd., p. 50.

[95] Cfr. Cas Mudde, *op. cit.*, p. 134.

[96] *Centre News*, 1989, n.º 2.

[97] Le Pen, *Liberation*, 15 de julio de 1996.

[98] Robert Jay Lifton, *Thought Reform and The Psychology of Totalism*, University of North Carolina Press, 1989 [1961]..

[99] Ibíd.

En estos partidos y movimientos, la idea de impureza y su corolario de decadencia nacional están íntimamente asociadas a elementos caracterizadores esenciales de los discursos de la extrema derecha a los que ya nos hemos referido. Así, por ejemplo, la percepción de impureza y de decadencia laten profundamente en «el deseo de una transformación radical del sistema socio-político, en el ataque al consenso social democrático [y en] la apelación de la extrema derecha a la gente "ordinaria"»[100] frente a la corrupción de los partidos tradicionales y de la clase política[101].

Del mismo modo, unido a la demanda de pureza y a la reivindicación para sí mismos de la honestidad, el resto de partidos y la clase política son presentados como actores «corruptos» o «degenerados»[102] responsables de la decadencia nacional. Le Pen no duda en culpabilizar a: «El Estado decadente, los políticos corruptos y la prensa izquierdista y masónica»[103].

En contraposición, se formula un mensaje, marcado por el organicismo y la superación de la política «tradicional» que se encuentra profundamente cargado de referencias a la superación de las ideologías «rancias» por un movimiento que vaya más allá de los mezquinos intereses particulares y sitúe por encima de todo el interés nacional: «Nuestro movimiento pretende superar la vieja división entre la denominada derecha y la arcaica izquierda para unificar a todo el pueblo francés»[104].

Unificación orgánica que es frecuente en la ideología de estos movimientos y que se encuentra expresada claramente en el programa del *Centrumdemocraten*:

> El núcleo de esta ideología contiene, por una parte, la lucha por la preservación y el desarrollo de la identidad cultural y política holandesa y, por otra parte, la promoción de la solidaridad nacional en nuestro país intentando evitar indeseables discrepancias entre los distintos sectores de la sociedad holandesa[105].

Numerosos autores han señalado este carácter marcadamente estratégico de este discurso que consiste en agrupar a todos los demás partidos bajo los calificativos, utilizados peyorativamente, de «clase política» o «el *establishment* político» para acentuar al mismo tiempo lo que une a todos esos políticos tradicionales y lo que les separa del partido[106]. Unido a ese rechazo de la política tradicional y de los corruptos partidos y políticos «interesados únicamente en llenarse los bolsillos»[107] se encuentra una apelación al honrado hombre de la calle.

En un verdadero programa de popularización de su mensaje, el *Vlaams blok* ha llevado esta dinámica al punto más alto de identificación del partido con el honrado trabajador frente a los corruptos gobernantes, inundando la documentación partidista con eslogans como: «decimos lo que tú piensas» «el VB: es decir ¡tú mismo!» «ser la voz de los hombres normales»[108].

---

[100] Marc SWYNGEDOW, *op. cit.*, 2001.
[101] Ibíd.
[102] Ibíd.
[103] LE PEN, *Liberation*, 16 de septiembre de 1996.
[104] LE PEN, *Le Monde*, 12 de febrero de 1996.
[105] CD, 1989.
[106] Por ejemplo: Marc SWYNGEDOW, *op. cit.*, 2001. Piero IGNAZI, «The intellectual basis of right-wing antipartyism», *European Journal of Political Research*, n.º 29, 1996, pp. 279-296.
[107] Marc SWYNGEDOW, *op. cit.*, 2001.
[108] *De Vlaams Nationalist*, 9-1990, y 10-1992.

Las constantes apelaciones del *Front National* a la «*bande des quatre*» (PC, PS, UDF, RPR) cumple precisamente, en una única fórmula integrada, ambos objetivos ya que a la vez que unifica peyorativamente a todos los demás partidos permite a éste distinguirse de ellos, los califica como una banda de asaltadores. Aún más claro, según el cercano al FN *National Hebdo*: «Estamos llamados a elegir entre la plaga y el cólera. No podemos dar nuestro apoyo a este detestable sistema que poco a poco, pero irremediablemente, está destruyendo nuestro país»[109].

Una descalificación de todos los partidos políticos, acusados de complot antinacional por su oposición al movimiento, que encontramos reiteradamente en otros partidos de esta tendencia. Así, *Die Republikaner* «critican a los partidos políticos con tremenda dureza, poniendo entre sus objetivos a todos los partidos principales, tanto del gobierno como de la oposición [...] característicamente, partidos y políticos son retratados como egocéntricos, corruptos y antinacionales»[110]. Exactamente en el mismo sentido, el *Deutsche National Zeitung* un periódico cercano al *Deutsche Volksunion* de Gerhard Frey, subtitula su publicación señalando que se encuentra «por encima de los partidos», y el *Vlaams Blok* presentaba como eslogan a las elecciones de 1994: «Barre con todo»[111]. Por supuesto, tratándose de principios cuasi-sagrados que representan la absoluta pureza, es imposible pensar en ningún compromiso o «componenda» con otros partidos representantes de la degeneración e ideológicamente anatemizados: «Preferimos ser derrotados [...] no estoy dispuesto a llegar a compromisos con aparatos o responsables políticos que considero ineficaces, impotentes y criminales»[112].

En este panorama, una amenaza central para la pureza y homogeneidad de la comunidad nacional procede de la inmigración. El argumento central es, como indicábamos, que su cultura y costumbres son incompatibles con las tradiciones nacionales y constituyen una inminente amenaza para la identidad del propio país y para su supervivencia: «La temporalmente pacífica invasión extranjera pone en peligro la integridad cultural y étnica de Francia»[113]. Mientras que, según Pierre Vial, miembro de la ejecutiva del FN, «pronto nos veremos enfrentados con una guerra étnica y deberíamos empezar ahora a ayudar a nuestros compatriotas a prepararla»[114].

La otra vertiente, más amenazadora, del discurso, se centra en el peligro vital y cultural que para la nación supone la invasión de inmigrantes, una amenaza que es repetida una y otra vez bajo las más diferentes formas, pero, como indicábamos, siempre asociadas a amenazas vitales, a peligros acuciantes sobre la comunidad étnica: «La nación francesa está basada esencialmente en la sangre, el territorio y la memoria [...] hay que estar alerta contra la amenaza contemporánea que pesa sobre Francia y su sustancia biológica»[115].

---

[109] *National Hebdo*, 4-10 de mayo de 1995. Citado en Marc SWYNGEDOW, *op. cit.*, 2001.
[110] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 53.
[111] Ibíd., p. 94.
[112] LE PEN, Entrevista en el programa *100 minutes pour convaincre*, emitido el 5 de mayo de 2002.
[113] *Militer au Front*, 1991.
[114] *Le Monde*, 23 de junio de 1996.
[115] LE PEN, *Libération*, 14 de octubre de 1996.

Del mismo modo, pese a la prudencia inicial debito a la legislación antirracista alemana, *Die republikaner* presentan «poderosos indicadores de nacionalismo étnico. Por una parte, los *REP* creen que el hombre es un *Gemeinschaftwesen* y que sólo puede desarrollarse plenamente en una comunidad. Identifican así varias comunidades complementarias, desde la más pequeña, la familia, hasta la mayor, la comunidad étnica. Ésta es considerada la más importante y la que debe decidir sobre sus propios asuntos»[116]. El programa de 1993 no puede ser más explícito al respecto: «La comunidad étnica soberana encuentra su voluntad política representada en la nación, que refleja su forma interna y externa en el Estado»[117]. Mientras que:

> El vínculo instintivo de la comunidad étnica sólo puede desarrollarse perfectamente cuando se ha nacido en ella, se ha crecido en ella y, de este modo, desde la niñez uno se identifica con ella, cuando, por decirlo así, se adquiere la solidaridad con ella junto con la leche materna[118].

Antes de la unificación, los *Republikaner* consideraban un agravio al pueblo alemán la separación de su comunidad étnica en Estados diferentes, lo que podía considerarse simplemente como el reclamo de la unificación de la DDR y la FDR, pero posteriormente a la unificación su intención quedó expresada de forma más clara y si bien saludaban la «pequeña reunificación de Alemania Occidental y Alemania Central, consideraban que la verdadera Alemania oriental se encuentra en las zonas del Reich alemán que se encuentran tras la línea Oder-Neise. Por ejemplo, la denominada *Ostgebieten* en Polonia, Rusia, Ucrania y la República Checa. Por lo que demandan negociaciones con los estados vecinos «con el objetivo de completar pacíficamente la unidad alemana incluyendo Alemania Oriental»[119].

Una línea que será también seguida por el DVU, quien, desde el nacionalismo étnico proclama que «Alemania debe ser el Estado de los alemanes. La comunidad étnica alemana debe tener los mismos derechos que cualquier otra comunidad étnica. Esto incluye el derecho a la tierra heredada, la identidad nacional y la plena soberanía»[120]. Entendiéndose que la alusión a la tierra heredada se refiere a los territorios del este que pertenecieron a Alemania que se encuentran poblados por población alemana étnicamente[121]. Como señala Cas Mudde, «esta reclamación del derecho a la identidad nacional y a la plena soberanía está basada en la noción de homogeneización interna. El partido quiere que el Estado alemán esté gobernado y habitado exclusivamente por miembros de la comunidad étnica alemana»[122].

Mientras que el *Vlaams Blok* señala en su programa de 1988 que la «masiva invasión de extranjeros» se ha convertido en «la mayor amenaza a nuestra comunidad étnica»[123], y en la prensa del partido se afirma que «la comunidad étnica flamenca debe permanecer intocable para los elementos extraños a ella y debe

---

[116] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 42.
[117] Programa, *Die Rep.*, 1993.
[118] Cfr: Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 42
[119] Ibíd., p. 43.
[120] DVU, 1993.
[121] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 68. En esa reivindicación se incluye la unión con Austria, que se considera parte de la misma comunidad étnica.
[122] Ibíd., p. 68.
[123] *Vlaams Blok*, programa 1988.

defenderse contra la invasión de elementos de culturas ajenas [...] el derecho a la identidad cultural incluye el derecho a un territorio propio culturalmente homogéneo»[124].

Es la misma pulsión que presenta el *Centumpartij'86* al especificar: «Nosotros, nacional-demócratas, queremos un estado étnico holandés [...] lo que es coherente con un territorio en el que el idioma holandés, la cultura holandesa y las verdaderas tradiciones holandesas estén extendidas. Es el carácter y la voluntad de la comunidad étnica lo que determina el Estado étnico y sus fronteras»[125]. A la vez que su periódico, *Centre News*, señala que sólo el reconocimiento y la aceptación de las sustanciales diferencias entre las razas garantiza el respeto entre las comunidades étnicas»[126] y que «no hay racismo en Sudáfrica, sino una saludable conciencia racial»[127].

La propia palabra «inmigrado» funciona en este contexto como una «categoría racial, ya que se denomina así a los hijos de personas de origen africano o magrebí que han nacido en Francia y que, en consecuencia, jamás han emigrado [...] la comprensión racial del término "inmigrante" se encuentra incluso en una expresión ya corriente: "inmigrados de segunda generación". La inmigración ya no es un acto que se realiza, sino un estigma transmisible de padres a hijos»[128].

No obstante, debido a la existencia de leyes y tabúes antirracistas las «afirmaciones basadas en criterios raciales o genéticos de diferenciación han sido sacados del cuerpo ideológico de la extrema derecha, aunque tales argumentos son plenamente sugeridos por su ideología»[129], y esporádicamente suben a la superficie. Así, en ese proceso de «carga del lenguaje»[130] el FN procede a una relectura racial de la historia de Francia y el propio Bernard Anthony, líder del sector católico tradicionalista y miembro del Parlamento Europeo por el FN, indicaba en 1996: «Nuestro país está perdiendo su sustancia intelectual, moral y biológica. Francia está siendo disminuida, invadida, ocupada y degradada»[131]. Mientras, Le Pen no dudaba en establecer una dicotomía de carácter racial entre «civilización» y «barbarie»[132] y entre las capacidades y rendimiento comparativo de los «blancos» y los «negros»[133] y el diario del holandés *Centrumpartij'86* afirma en un tono similar que:

> Las corrientes de extranjeros que vienen de diferentes países, junto a los millones de no europeos que ya han entrado en Europa, son un ataque directo a nuestra economía, nuestro sentido de la justicia, nuestra conciencia social, nuestros valores nacionales y nuestra libertad personal[134].

---

[124] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 99.
[125] CP'86, programa, 1990.
[126] *Centre News* 1988, n.° 3.
[127] Ibíd., 1990, n.° 1.
[128] Pierre TÉVANIAN y Sylvie TISSOT, *op. cit.*, 2002.
[129] Marc SWYNGEDOW, *op. cit.*, 2001.
[130] R. J. LIFTON, *op. cit.*, 1989 [1961].
[131] Bernard ANTHONY, *Le Monde*, 18-19 de febrero de 1996.
[132] LE PEN, *Le Monde*, 4 de septiembre de 1993.
[133] LE PEN, *Liberation*, 31 de agosto de 1996.
[134] *Centre News*, 1987, n.° 5.

La «carga del lenguaje», la repetición de clichés y de fórmulas manipuladoras nos remite a lo que se ha denominado «lepenización de los espíritus»[135]. Maryse Souchard incide en que «la lepenización de los espíritus, es evocar las "diferencias" como si hubiese existido en un tiempo anterior una Francia ideal, sin duda blanca, homogénea, abolutamente lisa»[136]. Mientras que, en el mismo trabajo, Antoine Math expone la lógica de la carga semiótica utilizada por el discurso frontista[137], mostrando cómo elementos centrales de su discurso aparecen constantemente asociados con fórmulas peyorativas, así los términos recurrentemente asociados en el discurso frontista con el concepto de inmigración y de barrios de la periferia [*banlieu*] son: «reconquista territorial, espacios sin civilizar, salvajes, dispositivo penal, irracionales, indígenas, etc.»[138]. En la misma línea, Cas Mudde identifica las temáticas con las que aparece asociada la inmigración y las peticiones de asilo en los documentos de *Die Republikaner*, señalando que «está vinculada a casi todas las plagas de la sociedad moderna: crimen, drogas, sida, desempleo masivo»[139].

Y, en perfecta coherencia con lo anterior, el partido correspondiente se presenta a sí mismo como:

> La fortaleza y el bastión de la identidad nacional contra los proyectos cosmopolitas que pretenden mezclar los pueblos y las culturas[140].

3. Preferencia nacional

En este punto, numerosos autores han destacado la enorme importancia que en el discurso de la extrema derecha en general y, por supuesto, del fascismo contemporáneo, tiene el tema de la inmigración, y junto a él las temáticas de la violencia, la inseguridad y la amenaza. Incluso, como indicamos más arriba, este carácter central de la temática de la inmigración ha llevado a algunos autores a tipificar a algunos partidos exclusivamente como «partidos anti-inmigración». La centralidad de este componente en su discurso tiene sentido si consideramos que a partir de este elemento se cumplen diferentes funciones. Se fomenta y articula una identidad, se construye un «nosotros» y un «ellos» particular y acorde con la visión del partido, a su vez la inmigración es, como veremos, presentada como una enorme amenaza que pesa sobre el país y que justifica en razón del principio superior de la supervivencia, la adopción de medidas radicales que sólo el partido es capaz de adoptar frente a la ineficacia de los políticos tradicionales. Finalmente, presenta una imagen del país asediado e invadido no sólo demográficamente, sino también de un modo cultural, el país está en peligro de perder su propia identidad en manos de la invasión extranjera consentida por la «clase política»: «Vienen a Francia

---

135 Maryse Souchard, «introducción» a: Pierre Tévanian y Sylvie Tissot, *Dictionaire de la Lépenisation des esprits*, Edit. L'Esprit Frappeur, 2002.

136 Maryse Souchard, «introducción» a: Pierre Tévanian y Sylvie Tissot, *Dictionaire de la Lépenisation des esprits*, Edit. L'Esprit Frappeur, 2002.

137 Antoine Math, «Droit de l'hommisme», en: Pierre Tévanian y Sylvie Tissot, *Dictionaire de la Lépenisation des esprits*, Edit. L'Esprit Frappeur, 2002.

138 Ibíd.

139 Cas Mudde, *op. cit.*, p. 47.

140 Cfr. en la página web del *Front National*: front.national.com

desde todo el mundo [...] los franceses tienen el sentimiento de que ya no están en su casa [...] los millones de inmigrados del tercer mundo no son más que la vanguardia de otras decenas de millones más [...] es absolutamente mortal, suicida, ver como entran por millones en nuestra casa»[141]. Mientras que el programa de 1985 de *Die Republikaner* habla de la «inundación de inmigrantes» que sufre el país y poco después dibuja el sombrío porvenir al que aboca a la comunidad étnica: «Desempleo masivo, problemas con la avalancha de extranjeros, extremismos de izquierda, aumento del crimen, declive de los valores y la conciencia, y un estado constitucional en retirada, son los ingredientes de una mezcla volátil, que puede explotar ante nosotros mañana mismo»[142]. Más explícitos aún si cabe, la DVU señala a través de su prensa cercana (*Deutsche National Zeitung*) que hay que: «expulsar a los estafadores, a los impostores, a los criminales de descendencia multinacional, la heroína de los turcos y la cocaína de los negros, los gitanos saqueadores y a los polacos traficantes y ladrones de coches»[143].

En ese mismo sentido, el sistema de preferencia nacional se ha convertido en un eje articulador del discurso de estos partidos y frecuentemente toma la forma de un discurso marcadamente economicista basado simplemente en criterios de prioridad nacional sobre la población extranjera. Así, presenta propuestas programáticas que van desde el establecimiento de una educación separada para los nacionales y para los inmigrantes, la restricción del derecho de asociación, las limitaciones en la percepción de ayudas sociales incluido el subsidio de desempleo, la imposición de tasas a las compañías que empleen a mano de obra extranjera, etc.

Del mismo modo, *Die Republikaner* hacen suyo el eslogan formulado por el *Front National* (*Les français d'abord*) y repite reiteradamente la fórmula «Alemania para los alemanes», indicando que Alemania «no puede convertirse en un país de inmigración» y que «los trabajadores extranjeros sólo podrán tomar trabajos en los que sea imposible emplear alemanes y sólo con un contrato temporal y con exclusión de los miembros de su familia»[144]. Paralelamente, la DVU indica que: «para nosotros es Alemania lo que cuenta en primer lugar, es Alemania lo que cuenta en segundo lugar, y es Alemania lo que cuenta en tercer lugar»[145]. Mientras que su cercana revista *Deutsche National Zeitung* se pregunta: «¿Queremos una tormenta de millones de extranjeros de culturas totalmente diferentes o el reforzamiento de la descendencia germánica?»[146] y poco después añade: «la naturaleza ha creado diferentes comunidades étnicas, quienes quieren cambiar esto inflingen un severo daño a las comunidades étnicas»[147].

Y, mientras que Le Pen denuncia a los «indeseables inmigrantes que están llevando a la bancarrota a la Seguridad Social francesa, que colonizan nuestras

---

[141] Entrevista en el programa *100 minutes pour convaincre*, emitido el 5 de mayo de 2002.
[142] Die Rep., 1987.
[143] 11 de septiembre de 1992.
[144] *Die Rep*, 1986. Exceptuando, en coherencia con lo expuesto, el supuesto de que se trate de personas de sangre alemana residentes en otro país, en cuyo caso forman parte de la comunidad étnica y deben ser acogidos como tales.
[145] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 69.
[146] *Deutsche National Zeitung*, 11 de mayo de 1990.
[147] *Deutsche National Zeitung*, 20 de julio de 1990.

ciudades y pueblos, que abarrotan nuestras prisiones, que violan y matan»[148]; el *Vlaams Blok*, siguiendo idéntico camino, hace suyo el eslogan más extendido sobre la preferencia nacional: *Eigen volk eerst!* (nuestro pueblo primero) y en las elecciones de 1999 se presenta bajo el eslogan: «jefes en nuestro propio país» al que suele aparecer añadido: «el derecho a la seguridad»[149]. Llegando a proponer un sistema de *apartheid* en el que haya dos sistemas de Seguridad Social diferenciados, y un modelo de sociedad en el que los extranjeros vivan completamente separados toda vez que «no está lejos el día en el que los trabajadores extranjeros se enfrentarán a nosotros con el cuchillo»[150]. Mientras que el holandés *Centrumdemocraten*, menos radical, indica «Holanda (en primer lugar) para los holandeses»[151].

De este modo, insisten en lo que Cas Mudde denomina «chovinismo del bienestar»[152] y que no es sino el mecanismo de la preferencia nacional. Esta preferencia nacional ha sido frecuentemente utilizada por estos partidos como mecanismo de repliegue táctico ante períodos de crisis, como mecanismo de supervivencia. Un claro ejemplo lo encontramos en el Partido Nacional Democrático Alemán [*Nationaldemokratische Partei Deutschlands* (NPD)]. Como señala Cas Mudde, «a comienzos de los ochenta el NPD intentó revitalizarse así como mejorar su imagen fundando partidos regionales centrados en una sola temática [*single-issue parties*]»[153], la inmigración. Así, el NPD crea la Iniciativa Ciudadana para Frenar la Inmigración Extranjera [*Bürgerinitiative Aüslanderstopp*] en la región de Rin Norte-Westfalia, y en 1982 la Lista Kieler Para Limitar la Inmigración Extranjera [*Kieler Liste Für Ausländerbegrenzung*] a la que siguió la Lista de Hamburgo Para Frenar la Inmigración Extranjera [*Hamburger Liste Für Aüslanderstopp*].

4. Las teorías de la conspiración de la extrema derecha contemporánea

Como ha señalado Michael Billig, las teorías de la conspiración forman parte del entramado constitutivo del discurso ideológico de la extrema derecha y del fascismo, desde sus versiones clásicas hasta nuestros días[154]. «Los teóricos de la conspiración tienen una visión peculiar de la vida política: todos los acontecimientos son interpretados en términos de una perversa conspiración [...] los conspiradores trabajan insidiosamente para subvertir a las naciones y las razas independientes. Realizan su perverso perjuicio envenenando la mente de la gente ordinaria, que ignoran inocentemente esa conspiración»[155]. En este epígrafe nos deten-

[148] Le Pen, *Le Monde*, 23 de junio de 1996.
[149] Cas Mudde, *op. ci.*, p. 95.
[150] Cfr: Cas Mudde, *op. cit.*, p. 102.
[151] Ibíd., p. 131.
[152] Ibíd., p. 50.
[153] Ibíd., p. 29.
[154] Michael Billig, «The Extreme Right: Continuities in Anti-Semitic Conspiracy Theory in Post-War Europe», en: Roger Eatwell y Nöel O'Sullivan, *The Nature of the Right*, Twayne, Londres, 1989, pp. 146-166.
[155] Ibíd., p. 155.

dremos en analizar sucintamente las perspectivas conspirativas que marcan los desarrollos ideológicos de esta rama de la extrema derecha contemporánea.

En primer lugar hay que señalar que, siendo una constante el modelo esencial explicativo de la política en términos de conspiración antinacional, antipartidista, antipopular, etc., los agentes principales de esos complots varían dependiendo del momento y la situación (cosmopolitismo, sionismo, americanos, masones, europeístas, imperialistas, etc.)[156]. En muchas ocasiones queda sin especificar quiénes son los conspiradores. No obstante, la estructura general del discurso permanece, en lo esencial, inalterable, constituyendo una constante del sustrato ideológico de estos partidos y movimientos. Así, por ejemplo, la negativa del RPR a llegar a pactos con el *Front National* es considerada como la «evidencia de que los líderes masones del movimiento gaullista están constreñidos por todas las fuerzas oscuras que pretenden dirigir nuestro país contra los intereses de su pueblo»[157]. Una pauta que encontramos perfectamente representada en otros partidos. Pese a la prudencia que debido a la legislación contra el antisemitismo en Alemania deben mostrar, en ocasiones *Die Republikaner* no dudan en acusar a organizaciones judías de seguir una actuación antigermánica, mientras que son frecuentes las alusiones al poderoso *lobby* judío que actúa en EEUU así como hacen alusiones a la ascendencia judía de conocidos políticos europeos y alemanes[158].

Otra teoría de la conspiración ampliamente difundida es la que se da entre los otros partidos. En 1990, *Die Rep* no dudaban en denunciar que los otros partidos estaban ejecutando «un pogromo contra los Republicanos» a través de un plan para la destrucción moral del partido, no obstante, indicaban que el alemán decente sabría «ver más allá de esta conspiración» y apoyar al partido incluso con mayor fuerza[159].

En esta misma lógica, para el FN existe un enorme peligro ante Francia como consecuencia de la proliferación del cosmopolitismo. En este sentido son especialmente amenazadores EEUU y también la Unión Europea, calificada por Le Pen, desde sus teorías del complot que asedia a Francia desde la oscuridad, como «ese cadáver que apesta»[160] y como «verdadero crimen contra Francia» premeditado por los «federastas y los banqueros apátridas»[161]. También estas teorías de la conspiración cosmopolita antinacional en el discurso del MNR de Mégret, que tras la escisión del FN mantiene prácticamente inalterada su ideología[162]: «Los doctrinarios del mundialismo [...] quieren abrir totalmente las fronteras a hombres, culturas y productos extranjeros, promueven el intercambio, la mezcla y el mestizaje como factores de progreso [...] se trata de una verdadera empresa de destrucción de nuestra identidad, contra [...] la Francia eterna»[163]. Mientras que Jean Yves Gallou, dirigente del movimiento, indicaba que había que hacer frente a una «verdadera guerra racial [...] que amenaza los cimientos de nuestra civilización»[164]. En la

[156] Ibíd., p. 152.
[157] Le Pen, *Le Monde*, 7 de junio de 1995. Citado en: Marc Swyngedow, *op. cit.*, 2001.
[158] Cfr. Cas Mudde, *op. cit.*, p. 46.
[159] Ibíd., p. 54.
[160] *Le Monde*, 28 de septiembre de 1993.
[161] Citado en Gilles Ivaldi, *op. cit.*, 2000, pp. 15-38.
[162] Gilles Ivaldi, *op. cit.*, pp. 15-38.
[163] Programa del MNR, *L'Alternative National*, 1999.
[164] *Le Monde*, 27 de agosto de 2000.

misma línea, cargando el discurso sobre la amenaza a que se enfrenta Francia y la necesidad defenderse de un enemigo que de este modo es completamente deshumanizado, Car Lang, secretario general del FN denunciaba «la integración que lleva a la desintegración nacional, es decir, a la Francia multicultural, la Francia mosaico, balcanizada, tribalizada» y el XI congreso del FN se abría en abril de 2000 con el tema central de la «Liberación de Francia»[165]. Una inquietud compartida por *Die republikner*, que considera la política de inmigración y la integración de musulmanes como la entrada en el país de un «enemigo interno» que en caso de emergencia puede defender intereses extranjeros[166]. Y por el *Vlaams Blok* que entiende que la «invasión masiva» de extranjeros responde a un siniestro plan de las grandes empresas, los partidos políticos y los sindicatos, los primeros quieren mano de obra barata, los segundos son los aguadores de los primeros y los terceros quieren desestabilizar el sistema o ganar nuevos afiliados[167].

En otras ocasiones el enemigo queda en una nebulosa sin definir quedando siempre abierta la opción de incluir a quien se considere apropiado entre los enemigos que no merecen más que expulsión o castigo. Así, en las diversas variantes de complot que suelen ser manejadas por este discurso extremista encontramos el complot europeísta:«La Europa de Bruselas y de Maastrich es una máquina de triturar naciones y pueblos»[168], señala el programa del *Front National*, indicando a un complot predilecto de estos partidos. Un complot que, en ocasiones unido a otro de los complots favoritos de esta ideología: «El complot mundialista cuyo caballo de troya es la Unión europea de Bruselas»[169]. Mientras que, después de la Europa dibujada por Masstricht, *Die republikaner* consideraban que el tratado es «otra Versalles pero sin armas»[170].

Finalmente el antiamericanismo ha tenido ocasión de manifestarse repetidamente en virtud de las diferentes ocasiones en las que han tenido que pronunciarse sobre cuestiones internacionales al lado o frente a EEUU. Así, el FN evoca el «innoble e insoportable espectáculo de una Europa y Francia bajo la bota de Clinton en esta guerra de cobardes y de bárbaros» y una «Francia avasallada por el Nuevo orden Mundial»[171], concluyendo: «Los americanos son el enemigo»[172]. Aún más cuando ese enemigo, actúa en connivencia con otros participantes habituales en los complots antinacionales: «Los americanos se preparan a desgajar oriente medio según la voluntad de las utopías masónicas»[173]. Un temor compartido por *Die republikaner*, que presentando sus propias teorías de la conspiración alude a la existencia de un complot mundial contra Alemania, un complot en el que los agentes principales son los aliados victoriosos de la Segunda Guerra

---

165 *Liberation*, 2 de septiembre de 1999. Citado por Gilles IVALDI, «Les formations d'extrême Droite: Front National et Mouvement National Républicain», en: Pierre BRÉCHON (dir.), *Les partis politiques françaises*, ed. Documentation Française, 2000, pp. 15-38.

166 Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 47.

167 Ibíd., p. 110.

168 FN, programa, 1997.

169 LE PEN, *Liberation*, 2 de Mayo de 2000. Citado por: Gilles IVALDI, *op. cit.*, 2000, pp. 15-38.

170 Cfr: Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 48.

171 Cfr: Gilles IVALDI, *op. cit.*, 2000, pp. 15-38.

172 Ibíd.

173 LE PEN, citado por Claude Askolovitch en la mencionada entrevista en el programa *100 minutes pour convaincre*, emitido el 5 de mayo de 2002.

Mundial, los cuales, según la propia documentación del partido «aún limitan la soberanía del país y practican una ocupación ocasionalmente abiertamente y ocasionalmente oculta bajo el escudo de la amistad»[174]. Mientras que la DVU también recoge este complot antialemán para «mantener a Alemania pequeña y humilde»[175]. Incluso a través de la infiltración de agentes y políticos de dudosa fidelidad, así, el *Deutsche National Zeitung* se refiere al político de la CDU Michael Friedman como «un funcionario israelí»[176] mientras que insiste en la llamativa desproporción de la presencia de judíos en el liderazgo del partido comunista[177]. Cas Mudde, el más destacado estudioso de la ideología de algunos de los partidos que estamos viendo, llega a señalar que lo característico de la DVU es su «visión paranoica del mundo» ya que para este partido «el mundo está lleno de conspiraciones antialemanas [a la vez que] demanda la regeneración nacional a través de una revisión del papel de Alemania en la Segunda Guerra Mundial y una regeneración del orgullo nacional»[178].

Americanos, masones, judíos[179], cosmopolitas, europeístas, inmigrantes, etc. La lista de conspiradores siempre queda abierta y en ella que no debemos olvidar al enemigo interno, enemigo del que, como hemos visto son figuras destacadas, los inmigrantes, pero también los otros partidos, ocupando entre ellos un lugar destacado, en la prensa del FN francés, como organizadores de complots la ya mencionada «banda de los cuatro»[180]. Un complot que refleja literalmente el *Vlaams Blok*, que acusa a los demás partidos políticos de actuación egoísta en persecución de sus propios intereses traicionando los del pueblo flamenco, y los califica también como «banda de los cuatro» o «mafia política»[181], presentándose como el único defensor de la honestidad, solo frente a todos los corruptos: «Los otros partidos que dicen desear la regeneración tendrán que escoger: o están con el Vlaams Blok o están junto a los otros partidos tradicionales contra el Vlaams Blok»[182].

---

[174] REP, 1990.

[175] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 71.

[176] *DNZ* 24 de noviembre de 1997.

[177] *DNZ* 20 de julio de 1990. El propio líder del partido, Gerhard Frey, ha publicado y editado un libro titulado «Líderes sin máscaras - internacional», en el que se llega a la ya anticipable conclusión de que la mayor parte de los líderes mundiales son judíos. Cfr: Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 73.

[178] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 79.

[179] El antisemitismo fue profundamente marcado en el FN en sus primeros tiempos, ya hemos visto alguna de las declaraciones de sus dirigentes a ese respecto, y bajo la influencia y la cercanía del destacado revisionista François Duprat. Posteriormente este antisemitismo se ha visto mitigado simplemente por la aparición de otros «complots» igualmente acuciantes, pero siempre ha seguido teniendo un lugar destacado en el FN junto a otros movimientos amenazadores. Así, por ejemplo, en 1979, Roman Marie se refería a la omnipresencia judía y a su influencia sobre la opinión pública francesa en los siguientes términos: «otro aspecto del problema judío es la tendencia que tienen los judíos a ocupar los puestos clave de las naciones occidentales. ¿Cómo no darse cuenta de que en nuestra televisión, por ejemplo, hay más señores Aron, Ben, Syoun, Naoul [...] que Dupont o Durand, y de que si bien los judíos sólo son una minoría en nuestro país están a la cabeza de los diarios, la radio-televisión y el mundo de los negocios?». Roman Marie, entrevista en *Présent*, 1979.

[180] La primera referencia que Le Pen realiza a «la banda de los cuatro» data de 1981, cuando Le Pen no logra las 500 firmas de cargos electos necesarias para participar en la elección presidencial.

[181] Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 110.

[182] *The Vlaams Nationalist* (VLB), 4 de abril de 1993. Una posición que le lleva incluso a oponerse al parlamentarismo señalando la «falsa democratización y el veneno del parlamentarismo» (VB, 1990).

Finalmente el demoníaco escenario de peligros, siempre inconcluso, queda algo más visible y el escenario es el de la absoluta decadencia y destrucción:

> En el cuadro diabólico de la destrucción de Francia, llevado a cabo por los políticos del *establishment*, tras la extinción biológica (la desnatalización francesa), la submersión migratoria, la desaparición de la nación (el euromundialismo), la cuarta esquina es la del genocidio cultural [...] la civilización francesa es sistemáticamente destruida[183].

Lógicamente, ante tan sombrío cuadro de decadencia, degeneración, derrumbe material, espiritual, intelectual y cultural, la cosmovisión de la derecha radical, no se queda en el puro nihilismo contemplativo, sino que, como indicamos al principio, contiene una promesa, propone un camino de salvación y redención, es un proyecto de palingenesis nacional y en ocasiones continental.

5. PALINGENESIS

En esa idea de regeneración corresponde un papel esencial, al pueblo, manantial de virtud pero que se encuentra embrutecido y engañado[184]. Precisamente esa situación de extrañamiento del pueblo respecto a su propia esencia como consecuencia de la actuación de los enemigos de la comunidad nacional, otorga un papel esencial a la vanguardia que constituye el movimiento. Se establece así una distinción fundamental entre la vanguardia nacionalmente comprometida y las masas o el pueblo, torrente de virtud esencial pero que se encuentra confundido y debe ser protegido contra la tentación de la moderna sociedad degenerada, así la heroica elite de vanguardia, consciente de la decadencia, debe señalar el camino de la rehabilitación de la comunidad nacional, debe, según Le Pen: «Liderar el alzamiento popular que liberará al país de la decadencia»[185].

Mientras que *Die Republikaner* sintentizan en su sencillo eslogan para las elecciones de 1990 buena parte de lo que venimos indicando: «Nuestra adhesión: Alemania; nuestro objetivo: la restauración de Alemania»[186], y paralelamente, declaran quienes constituyen la vanguardia virtuosa: «Nosotros, los Republicanos, somos el único partido que cumplir esta tarea histórica [...] los partidos establecidos han perdido su crédito»[187]. Y, por supuesto, identifican al guía de esa vanguardia frente a la mediocridad de los políticos de los partidos mayoritarios: «Schönhuber se ha mantenido firme donde otros han caído o han abandonado. Lo que mataría al débil le confirma y le refuerza a él»[188].

La defensa de la virtud toma la forma del ideario tradicional ultraconservador y hace frecuentes alusiones a referencias fuertemente ancladas en los valores cris-

---

[183] Programa del FN, 2001.

[184] «Hay mucha gente engañada [...] que tendrá ocasión de salir de su error», declaraba a este respecto Le Pen en una entrevista en el programa *100 minutes pour convaincre*, emitido el 5 de mayo de 2002.

[185] LE PEN, *Liberation*, 15 de julio de 1996.

[186] *Parteiprogramm Rep 1990.*

[187] REP, 1991.

[188] REP, 1988.

tianos más profundamente conservadores y tradicionales[189]. Los Mégretistas, tras la escisión del FN pero conservando su sustrato ideológico intacto hacen explícito su objetivo.

> Queremos asegurar el renacimiento de las virtudes que fundamentan nuestra civilización europea y cristiana, salvar el alma de Francia y dar un futuro a nuestro pueblo [...] el hombre participa en lo sagrado. Sólo se desarrolla el hombre enraizado en comunidades naturales y orgánicas entre las que figuran en primera fila la familia, fundada en el matrimonio, y la nación[190].

Asimismo, en esa combinación de populismo que hace descansar la virtud esencial de la comunidad orgánica en el pueblo, pero en un pueblo engañado y confundido, que requiere acudir a una vanguardia virtuosa y clarividente que indique al pueblo el camino a seguir para escapar a la decadencia, el componente jerárquico del fascismo clásico encuentra una perfecta aplicación en el más descarnado darwinismo social y antiigualitarismo que caracteriza a esta ideología hasta nuestros días toda vez que: «El principio de igualdad es fundamentalmente injusto con los más capaces»[191].

Finalmente, hay que recuperar la supuesta armonía orgánica que ha echado a perder la modernidad, hay que recuperar la colaboración voluntariosa de todo el cuerpo social en aras del interés nacional. En el programa del FN se establece que: «una compañía no debe ser un lugar de lucha entre empresarios y trabajadores [...] sino una auténtica comunidad de trabajo en la que cada uno tenga su propio papel de acuerdo a su situación en la estructura jerárquica»[192]. Y, de acuerdo a lo anterior, en una sociedad organizada jerárquicamente y caracterizada por el organicismo, las asociaciones tradicionales no tienen razón de ser, y los métodos de reivindicación asegurados por los derechos democrático-liberales deben dejar paso a «otras formas de solución de los conflictos»:

> Los problemas no pueden ser resueltos yendo a la huelga [...] tampoco los métodos de las asociaciones tradicionales son aptos para aportar una solución a los conflictos sociales[193].

En esa idea de regeneración corresponde, cada vez de un modo más extendido, un papel fundamental a Europa, a «otra» Europa distinta a la actual.

6. Idea de Europa en los movimientos de extrema derecha contemporánea

Finalmente, en la reformulación del ideario de la extrema derecha tras la Segunda Guerra Mundial, le corresponde un papel central a lo que puede denomi-

---

[189] Gilles Ivaldi, «Les formations d'extrême Droite: Front National et Mouvement National Républicain», en: Pierre Bréchon (dir.), *Les partis politiques françaises*, ed. Documentation Française, 2000, pp. 15-38.

[190] MNR, *Chartre des Valeurs*, 1999.

[191] Le Pen, citado en Marc Swyngedow, *op. cit.*, 2001 y en: Pierre André Taguieff, «La métaphysique de Jean-Marie Le Pen», en Nonna Mayer y Pascal Perrineauy (dirs.), *Le Front National à découvert*, París, Presses de FNSP, pp. 173-227.

[192] Programa del FN, 2001.

[193] Le Pen, *Le Monde*, diciembre de 1995.

narse «Europoeia»[194], a la creación de una cierta idea de Europa como «comunidad imaginada»[195] en lo que se ha denominado «Eurofascismo»[196] o la construcción ideológica de una «Europa blanca»[197].

Siguiendo a Roger Griffin, puede decirse que «entre las innovaciones que presenta el fascismo tras la Segunda Guerra Mundial respecto al fascismo clásico, la más importante desde un punto de vista organizacional es la densa urdimbre de la afiliación internacional, y, desde un punto de vista ideológico la reiterada proyección del mito del renacimiento de Europa»[198]. Efectivamente, en esa reconstrucción de una mitopoeia europea destacan dos aspectos; uno doctrinal y otro organizacional. Respecto al primero, el doctrinal, encuentra plasmación en la obra de varios autores que se han convertido en referentes centrales del pensamiento ultraderechista contemporáneo. En esta línea destaca la influencia ejercida por la obra de Julius Evola desde Italia, de Oswald Mosley desde Reino Unido, de Maurice Bardèche y la Nueva Derecha, especialmente de Alain de Benoist, desde Francia, y de Arthur Erhardt desde Alemania. Su influencia se ha dejado sentir a lo largo y ancho de todo el continente constituyendo una verdadera internacional intelectual paneuropeísta de la extrema derecha europea desde la posguerra[199].

No obstante, su influencia está lejos de verse limitada a la elaboración de un movimiento puramente intelectual o «metapolítico» sino que, paralelamente, han servido de semillero de ideas y de acicate intelectual a diversos movimientos políticos que han mantenido esa misma visión de una Europa blanca e imperial. Así pues, esta europeización de la ultraderecha no se limita al ámbito de las ideas políticas sino que, como se indicaba al comienzo, tiene un segundo componente, organizativo. En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y hasta la actualidad se han producido diversos intentos, con diferente éxito, de articular un proyecto político europeo alternativo a la democracia liberal desde posiciones de ultraderecha.

A este respecto son numerosas las iniciativas tomadas en diferentes países. En primer lugar hay que aludir a la proliferación de órganos de prensa que, sirviendo de puente entre el ámbito teórico y el político práctico, presentan una clara vocación europeísta. Tal es el caso de periódicos como *Jeune Europe, Europe-Afrique, Jurges Europa, Nation Europa, Combattant Européen, L'Europe Réelle, Dietssland Europa, Europe Nôtre Patrie, Europe 2000, Europe Unie, Europa Unita, Nôtre Europe*, etc. Esa proliferación de publicaciones con vocación europeísta es la traslación de un verdadero alud de organizaciones de extrema derecha o neofascistas que, poniendo en su centro la necesidad de regenerar Europa acabando con los males de los modelos demoliberales contemporáneos, plantean claramente la necesidad de superar el marco de actuación nacional que había caracterizado al fascis-

---

194 R. GRIFFIN, *Europe for the Europeans, Fascist Myths of the European New Order*, Occasional Paper n.° 1, Oxford University, Humanities Reseach Center, 1994.

195 B. ANDERSON, *Las Comunidades Imaginadas*, F.C.E., 1991.

196 R. GRIFFIN, *op. cit.*, 1994.

197 X. CASALS, *Ultrapatriotas, extrema derecha y nacionalismo de la guerra fría a la era de la globalización*, Crítica, Barcelona, 2003.

198 R. GRIFFIN, *op. cit.*, 1994.

199 P. MILZA, *L'Europe en chemise Noire*, Fayard, París, 2002.

mo clásico. Ése es el objetivo de movimientos de extrema derecha en cuyo nombre ya indican su paneuropeísmo: Nouvel Ordre Européen, Mouvement Social Européen, Kulturwerk Europäischen Geistes, Círculo Español de Amigos de Europa, Faisceaux Nationalistes Européens, etc.

Finalmente, esa tendencia paneuropeísta ha encontrado plasmación en diferentes intentos de constituir una «internacional blanca» o de vertebrar un movimiento de ámbito europeo que articule la actuación de la ultraderecha a nivel continental; lo que se ha manifestado en la celebración de una buena cantidad de congresos internacionales. Ya en mayo de 1951 encontramos un momento relevante en el proceso de creación de un movimiento ultraderechista de alcance Europeo, el congreso de Malmö, que reunió a delegados de sesenta países de diferentes estados europeos y propuso la creación de un Congreso Nacional Europeo, teniendo como resultado la elaboración de un programa conjunto y la creación del Movimiento Social Europeo (MSE), paralelamente al cual surgen (por divergencias) New European Order y European People's Movement. Posteriormente, en 1962, en el Congreso de Venecia, se crea el National Party of Europe con escaso éxito. En la misma línea actúa Nouvel Ordre Européene (NOE) que celebró varios congresos en París, Hannover, Laussane, Milán, Barcelona y Lyon. Una intención más declaradamente internacional presenta la World Union of National Socialist (WUNS), pero el centro de su cosmovisión sigue siendo la regeneración de Europa[200]. La misma pulsión de constituir un movimiento de alcance europeo ultraderechista late bajo la constitución de la West European Federation (FOE) y que llevó más tarde a la formación del European Movement, que celebró congresos internacionales en 1985 y 1987. Uno de los puntos programáticos del FOE expresa su visión de Europa y sus diferencias con el fascismo clásico de un modo nítido:

> La Europa que los nacional-socialistas pretenden crear no será ni alemana ni francesa, ni inglesa ni italiana. Será una y diversa, una en su unidad política, diversa en sus culturas nacionales[201].

Así pues, la idea de una Europa blanca, imperial y regenerada de las lacras demoliberales constituye una parte esencial de la cosmovisión de numerosos movimientos ultraderechistas contemporáneos, así como de la reformulación intelectual que han acometido desde 1945. Así pues, desde 1945 hasta la actualidad, la idea de Europa «lejos de permanecer marginada, ha pasado a formar parte de la corriente principal del pensamiento de la ultraderecha»[202].

En esa línea, ya el primer programa de *Die Republikaner* de 1983 se apoyaba en las ideas divulgadas por la Nueva Derecha y especialmente por Alain de Benoist y apoyaba el proceso de integración europea postulando la constitución de «un núcleo central europeo con uno o más países europeos, que se conviertan a largo plazo en un estado federal»[203]. Mientras, que, pese a los recelos de algunos miembros del partido, Neubauer prefiere a las denominaciones «Europa de los Estados»,

---

200 F. Gallego, *Neofascistas, democracia y extrema derecha en Francia e Italia*, Plaza y Janés, 2004.
201 R. Griffin, *op. cit.*, 1994.
202 Ibíd.
203 REP, 1983.

«Estados Unidos de Europa» o «Europa de las naciones» el término «Europa de las comunidades étnicas»[204].

Como hemos visto en epígrafes anteriores, del estudio de la documentación del partido, Cas Mudde extrae la conclusión de que «el cuadro general que reflejan los documentos del partido es el de una "tormenta sobre Europa", millones de ajenos, criminales, y perezosos extranjeros que vienen a Europa (especialmente a Alemania) a disfrutar de la buena vida a expensas de los europeos»[205]. Aún más claro es el Europeísmo de Schonhuber. También desde los *Republikaner*, que reclama la visión de una Europa de las naciones que tuvo la oportunidad de conocer en las Waffen-SS. Mientras que El *Vlaams Blok* reclama una Europa de las comunidades étnicas [*Europa der volkeren*], que no se base en los Estados sino en las etnias naturales.

En conclusión, tras lo expuesto anteriormente, podemos suscribir plenamente la tesis de Griffin según la cual «el concepto de Europa de las naciones es crecientemente importante para la ideología fascista desde 1945»[206]. Una centralidad que ha encontrado una expresiva representación, en la que se presentan conjuntamente y de un modo tan sintético como elocuente, diversos elementos de la cosmovisión neofascista (palingenesis y redención, decadencia, espiritualidad y antimaterialismo, hermandad, heroicidad, pueblo y Europa) que hemos analizado en estas páginas:

> Si realmente amamos Europa [...] nosotros, que somos soldados políticos, estamos llamados a fundar una hermandad sagrada dedicada a la redención de nuestro pueblo, y a la salvación de la madre patria Europa[207].

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, B. (1991): *Las Comunidades Imaginadas*, F.C.E.

ANTÓN, J.: «La teoría Política de la Nueva Derecha europea: ¿Nuevo o viejo paradigma?», *Claves de Razón Práctica*, n.º 143, junio de 2004.

— (coord.) (2002): *Orden, jerarquía y Comunidad, fascismos, dictaduras y postfascismos en la Europa contemporánea*, Tecnos, Madrid.

— (2002): «El neopopulismo en Europa occidental: parámetros doctrinales y esquemas ideológicos», en Joan ANTÓN (coord.), *Orden, jerarquía y comunidad. Fascismos, dictaduras y postfascismos en la Europa contemporánea*, Tecnos, Madrid, pp. 277-302.

— (2001): «Julius Evola (1898-1974): ideólogo de la antimodernidad», en R. MAIZ (coord..), *Teorías Políticas Contemporáneas*, Tirant lo Blanc, Valencia, pp. 419-434.

— y Encarna Ruiz (1998): «Fascismo, la utopía fascista», en Joan ANTÓN (ed.), *Ideología y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid.

BENOIST, A. de (2003): «Pour la cause des peuples: contre le génocide permanent», *Élements pour la civilisation européenne*, n.º 109, pp. 21-56.

— (2001): *Vu de droite*, Le Labyrinthe, París.

— (1995): «End of the left-right dichotomy», *Telos*, 102, pp. 73-89.

BEYME, K. von (1988): «Right Wing Extremism in Post-war Europe», *West European Politics*, 11:2, pp. 1-18.

— (1986): *Los partidos políticos en las democracias occidentales*, CIS, Madrid.

---

[204] Cfr. Cas MUDDE, *op. cit.*, p. 45.

[205] Ibíd., p. 47.

[206] Roger GRIFFIN, *op. cit.*, 1991, p. x.

[207] Ibíd., p. xi.

BETZ, H. G. (2002): «Contre la mondialisation: xénophobie, politiques identitaries et populisme d'exclusión en Europe occidentale», *Politique et Sociétés*, 21:2.
— (1994): *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Macmillan, Londres.
— (1993): «The New Politics of Resentment: Radical Right-Wing Populist Parties in Western Europe», *Comparative Politics*, 25:4, pp. 413-427.
BILLIG, M. (1989): «The Extreme Right: Continuities in Anti-Semitic Conspiracy Theory in Post-War Europe», en Roger EATWELL y Nöel O'SULLIVAN, *The Nature of the Right*, Twayne, Londres, pp. 146-166.
BRECHON, P. y KUMAR MITRA, S. (1992): «The National Front in France: The Emergence of an Extreme Right Protest Movement», *Comparative Politics*, 25:1, pp. 63-82.
BULEON, P. (2002): «Vote Front National 1984-2002, géographies et interpretations succesives: une ecuation politique», *Working Papers*, Université de Caen.
CAMUS, J.-Y. (1998): *Les Extremismes en Europe*, Editions de l'Aube.
CASALS, X. (2003): *Ultrapatriotas, extrema derecha y nacionalismo de la guerra fría a la era de la globalización*, Crítica, Barcelona.
DE ANGELIS, R. A. (2003):«A Rising Tide for Jean-Marie, Jörg, and Pauline? Xenophobic Populism in Comparative Perspective», *Australian Journal of Politics and History*, 49:1, pp. 75-92.
EATWELL, R. y O'SULLIVAN, N. (eds.) (1989): *The Nature of the Right*, Twayne Publishers, Boston.
EVOLA, J. C. (1988): *Essais politiques: idée impériale et nouvel ordre européen*, Pardès.
— (1984): *Les hommes au milieu des ruines*, Pardès, París [Julius Evola, *Los hombres y las ruinas*, ediciones alternativa].
— (1972): *Revolte contre le monde moderne*, Ed. De l'homme.
FENNEMA, M. (1996): «Some Theoretical problems and issues in comparison of anti-inmigrant parties in western Europe», *Workin Paper 115*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona.
GALLAGHER, M. LAVER, M. y MAIR, P. (1995): *Representative Goverment in Modern Europe*, Mc Graw-Hill, Nueva York.
GALLEGO, F. (2004): *Neofascistas, democracia y extrema derecha en Francia e Italia*, Plaza y Janés.
GALLI, G. (1983): *La destra*, Gaminalibri, Milán.
GREGOR, A. J. (1969): *The Ideology of Fascism*, Free Press, Nueva York.
GRIFFIN, R. (2002): «Plus ça Change! The fascist Legacy in the Metapolitics of the Nuvelle Droite», en Edward ARNOLD (ed.), *The development of the radical Right in France from Boulanger to Le Pen*, Macmillan, Londres.
— (2000): «Between metapolitics and *apoliteia*: the New Right's strategy for conserving the fascist vision in the interregnum», *Modern and Contemporary France*, vol. 8, n.º 2, febrero, pp. 35-53.
— (1995): *Fascism*, Oxford University Press, Oxford.
— (1994): *Europe for the Europeans, Fascist Myths of the European New Order*, Occasional Paper n.º 1, Oxford University, Humanities Reseach Center.
— (1991): *The Nature of Fascism*, Routledge, Nueva York.
— (1985): «Revolts Against the Modern World. The Blend of Literary and Historical Fantasy in the Italian New Right», *Literature and History*, vol. 11, n.º 1, pp. 101-124.
HARRIS, G. (1990): *The Dark Side of Europe*, Edimburgh University Press, Edimburgo.
IGNAZI, P. (1991): «New challenges: post materialism and the extreme right», *Estudio/Working paper 1996/91*, Fundación Juan March.
— (1996): «The intellectual basis of right-wing antipartyism», *European Journal of Political Research*, 29, pp. 279-296.
IVALDI, G. (2000): «Les formations d'extrême Droite: Front National et Mouvement National Républicain», en Pierre BRÉCHON (dir.), *Les partis politiques françaises*, ed. Documentation Française, pp. 15-38.
JACKMAN, R. W. y VOLPERT, K. (1996): «Conditions Favouring Parties of the Extreme Right in Western Europe», *British Journal of Political Science*, 26:4, pp. 501-521.
JESI, F. (1979): *Cultura di destra*, Garzanti, Milán.
LIFTON, R. J. (1989): *Thought Reform and The Psychology of Totalism*, University of North Carolina Press.
MATH, A. (2002): «Droit de l'hommisme», en TÉVANIAN, P. y TISSOT, S., *Dictionaire de la Lépenisation des esprits*», Edit. L'Esprit Frappeur.
MCCLELLAN, J. S. (1970): *The French Right from De Maistre to Maurras*, Jonathan Cape, Londres.
MILZA, P. (2002): *L'Europe en chemise Noire*, Fayard, París.

MOLNAR, T., BENOIST, A. de (1986): *L'éclipse du sacré*, La Table Ronde, París.
MUDDE, C. (2000): *The Ideology of the Extreme Right*, Manchester University Press, Mánchester.
O'SULLIVAN, N. K. (1983): *Fascism*, J. M. Dent & Sons, Londres.
PAYNE, S. (1982): *El fascismo*, Alianza, Madrid.
RAUTI, P. (1976): *Le Idee che Mossero il Mondo*, Europa, Roma.
SABINE, G. (1991): *Historia de las ideas políticas*, Fondo de Cultura Económica, México.
SHEEHAN, T. (1981): «Italy: Terror on the Right», *New York Review*, 22 de junio.
STERNHELL, Z. (1987):«Fascism», en D. MILLER (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Tought*, Basil Blackwell, Oxford.
SWYNGEDOUW, M. (2001): «The extreme-right Utopia in Belgium and France», *West European Politics*, 24:3, pp. 1-22.
TAGGART, P. (1995): «New Populist Parties in Western Europe», *West European Politics*, 18:1, pp. 112-131.
TÉVANIAN, P. y TISSOT, S. (2002): *Dictionaire de la Lépenisation des esprits*, Edit. L'Esprit Frappeur.
TAGUIEFF, P. A.: «La métaphysique de Jean-Marie Le Pen», en Nonna MAYER y Pascal PERRINEAU (dirs.), *Le Front National à découvert*, París, Presses de FNSP, pp. 173-227.
TARCHI, M. (2002): «Radicalismo de derecha y neofascismo en la Europa de posguerra», en: Joan ANTÓN (coord..), *Orden, jerarquía y comunidad. Fascismos, dictaduras y postfascismos en la Europa contemporánea*, Tecnos, Madrid, pp. 247-276.
WEBER, E. (1964): *Varieties of Fascism*, Van Nostrandt, Nueva York.

CAPÍTULO XIX

ISLAMISMO

BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA y MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI

SUMARIO: I. *Antecedentes históricos del islamismo de hoy.*—II. *Los cimientos históricos de la teoría política del islamismo.*—III. *Los fundamentos teóricos del islamismo político.*—IV. *Los islamismos a través del mundo arabo-islámico.*—V. *Los Hermanos Musulmanes: un islamismo tranquilo.* 1. El islamismo en el Magreb. 2. Turquía y el dilema de la integración del islamismo.—VI. *La polémica sobre el declive del islamismo en la era de Bin Laden. Bibliografía.*

Los atentados del 11 de septiembre de 2001, que fueron en pocas horas atribuidos a grupos terroristas vinculados con el mundo islámico, pusieron al islam en el punto de mira de los factores de riesgo del mundo actual y al *islamismo*, corriente de activismo político que milita por una sociedad organizada según una relectura integrista de la doctrina islámica, en el centro de atención tanto de los medios de comunicación como de los servicios de información de todo el mundo.

Sin embargo, ¿se puede considerar al *islamismo* como una corriente digna de figurar en un tratado sobre las ideologías políticas contemporáneas? ¿O es una amalgama de idearios construidos sobre una ideología religiosa con múltiples acepciones en los mil y un confines del mundo islámico?

Es imprescindible arrancar este capítulo con unas precisiones a este respecto. Casi todos los trabajos sobre el islamismo se ven obligados a iniciarse con delimitaciones conceptuales, concreciones terminológicas y acotamientos históricos, a fin de evitar que se confundan grupos de muy diversa índole: movimientos de renovación religiosa sin implicaciones políticas; grupos de activistas que se apoyan en el islam para hacer política con métodos que van desde la participación parlamentaria hasta la violencia terrorista; y aún a prácticas individuales o colectivas que traducen una imbricación estrecha entre lo social, lo político y lo religioso en países de civilización islámica.

Se hace necesario pues delimitar campos a fin de referirnos al proceso histórico que ha dado lugar, a fines del siglo XX y principios del XXI, a una variada gama de corrientes políticas que buscan su legitimación en una apropiación concreta del legado islámico o en una interpretación particular de dicho legado. Pero que no constituyen un fenómeno nuevo. Desde los comienzos del islam han existido movimientos fundamentalistas que han pretendido justificar su conquista del poder o su lucha contra lo establecido en una renovación religiosa, bien sea desde los mismos orígenes con los jariyíes en el siglo VII, o con los almoha-

des en el siglo XII, con los wahhabíes en el XVIII, con los salafíes en el XIX o, ya en el XX, con los Hermanos Musulmanes.

Tampoco es privativo del mundo islámico esta utilización política de la religión. Movimientos como el husita, cátaro, calvinista o hasta la teología de la liberación, han supuesto acciones de reforma de tipo religioso que aspiraban a renovar la vida pública a partir de un impulso espiritual de nuevo tipo.

Merece por tanto, aunque sea brevemente y para contextualizar el tema, tratar de ver qué relación existe entre aquellos movimientos fundamentalistas y los de ahora, a fin de poder establecer un puente que nos permita comprender de dónde han salido estos islamismos de hoy.

Se va a usar en este capítulo el término *islamista* como sinónimo de una corriente política extendida por el mundo musulmán, con fisonomías muy variadas dependiendo de la geografía, de la doctrina y de la práctica política, que ha cobrado fuerza y significación sobre todo a raíz del triunfo de la revolución iraní en enero de 1979. El islamismo se presenta como «movimiento socio-político, fundado sobre el islam definido en tanto que ideología política y religión» (Roy, 1992: 57). Es así mismo una corriente de oposición y resistencia a regímenes políticos que se han caracterizado por poner ciertos límites al papel del islam en la vida pública de sus respectivos países, bien sea el burguibismo en Túnez o el baasismo en Siria. Pero incluso aparece también como reacción a regímenes que, pese a su raíz islámica como el saudí, aparecen próximos a los Estados Unidos de América. El islamismo se va perfilando como ideología política de alternativa desde que entran en crisis en los países arabo-islámicos otras visiones ideológicas como el socialismo o el nacionalismo árabe, con gran predicamento social hasta la conciencia de derrota que genera en la comunidad islámica —y árabe en particular— la Guerra de los Seis Días en 1967. Pero, como se ha dicho más arriba, cobrará auge tras el éxito de la revolución jomeinista, primer «modelo» de lo que pudiera llamarse el nuevo «islamismo real», a imagen y semejanza de lo que fuera en su día el «socialismo real» de la Unión Soviética y los países del Este. «Modelo» con sus límites y con sus víctimas.

Hace casi tres décadas un estudioso del islam, Louis Gardet (1977), señalaba como peligro la politización de los valores religiosos del islam. La imbricación de lo religioso y lo político que singulariza al islam (*din*, *dunia* y *dawla*, es decir, religión, esfera temporal y Estado), facilita la sacralización de lo secular, de lo político, fenómeno justamente contrario al de laicización que, se presuponía, corría parejo con los procesos de modernización en los países islámicos. El islam es la concreción de unos valores, morales y políticos, el código de referencia para la conducta y, para muchos, instrumento de crítica y análisis, correctivo de las injusticias y desigualdades. El fracaso de otras ideologías para interpretar la realidad de los países islámicos, ideologías movilizadoras hace cuatro décadas, que aportaban esperanzas de reconstrucción nacional como el socialismo árabe en sus versiones naserista, baasista o efelenista, ha hecho retornar a los valores fundamentales religiosos a amplios sectores de las sociedades musulmanas. De ahí la politización de los valores religiosos, cuando las interpretaciones políticas no han aportado los elementos de justicia social que prometían. El islam, como deja constancia de ello Bernard Lewis, «proporciona el sistema de símbolos más efectivo para la movilización política» (Lewis, 1990: 18) y sigue siendo «para muchos

musulmanes, probablemente para la mayoría [...] la base de autoridad más aceptable; de hecho, en tiempos de crisis, la única aceptable» (Lewis, 1990: 16).

Los medios de comunicación usan indistintamente conceptos como *islamismo*, *fundamentalismo* o *integrismo*. En este capítulo, como se ha dicho, se opta por el uso del primero, definido por Olivier Roy como «el movimiento contemporáneo que piensa el islam como una ideología política» (Roy, 1992: 9), pero que no tiene sin embargo una acepción determinada y única, habida cuenta que bajo el término caben agrupaciones, movimientos y corrientes de muy diverso tipo, referidas todas a interpretaciones del islam. Se usarán sin embargo los otros dos conceptos cuando nos hayamos de referir a actitudes de retorno a las fuentes religiosas —fundamentalismo—, o a grupos que, con una visión intransigente, se muestran partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas —integrismo—.

I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL ISLAMISMO DE HOY

Como señala Mohamed Kably (Kably, 1989: 16), «el *islamismo* contemporáneo tiene una larga tradición histórica detrás. Es más: esta misma actitud ha sido reivindicada desde siempre por todas las fuerzas de cambio, un poco en cada punto de esta región central del islam». Por un lado, el jariyismo aparece como un primer rigorismo en los albores del islam del que, según Ayubi (Ayubi, 1996: 98), los islamistas contemporáneos habrían encontrado una de sus primeras fuentes de inspiración. El jariyismo fue la primera secta del islam, reivindicando su propia ortodoxia frente a la de los seguidores de Alí o de Muawiya en el primer gran cisma de la comunidad islámica acaecido poco después de la muerte de Mahoma. Las tendencias más radicales del islamismo político parecen haber tomado de esta secta, en opinión de Ayubi, una conciencia firme en la «absoluta soberanía e imperio de Dios» (Ayubi, 1996: 180), una visión intransigente del pecado y una concepción más abierta del liderazgo, no vinculada a ningún lazo étnico, social o cultural. No se trata, sin duda, de que cierto islamismo contemporáneo mantenga lazos doctrinales con el jariyismo, hoy reducido a los ibadíes en algunos puntos del Sahara argelino (Mzab) o del sultanato de Omán. Pero el jariyismo está ahí, en la historia, como testigo de que desde siempre en el mundo islámico —aunque ello no sea exclusivo de este mundo— se ha buscado en la religión «la expresión necesaria y orgánica en términos públicos y sociales de las ambiciones y descontentos» (Lewis, 1996: 120).

La mayor parte de los grandes cambios internos que han tenido lugar en el mundo islámico han venido precedidos de la propagación de un ideario religioso que les aportaba legitimación. Los numerosos cismas que han jalonado la historia musulmana han sido en su origen movimientos político-religiosos (Laoust, 1977). Zaidíes, babakíes, cármatas, nusairíes y muchas otras sectas extremistas han sido movimientos de oposición que encontraban su justificación en lo doctrinario. A su vez, no podría entenderse el advenimiento de las dinastías abbasí en Oriente, fatimí en Túnez o almorávide y almohade en el Magreb sin los previos movimientos *islamizadores* que Kably califica —salvando las distancias oportunas— de *islamistas* (Kably, 1980: 28). Por su parte, estas dinastías, como todos los poderes establecidos en los países musulmanes, han debido hacer frente a movimientos contestatarios impregnados de ideología religiosa.

Pero para este capítulo parece más oportuno tomar unos referentes más próximos para el islamismo contemporáneo. Nos referiremos al wahhabismo y al salafismo. El primero, surgido en la península arábiga en un contexto en que el Imperio Otomano empieza a manifestar sus primeros síntomas de decadencia y desagregación, dependiente en lo económico por las capitulaciones que le imponen las potencias occidentales y sometido al mismo tiempo a presiones del imperio persa safawí, asimismo en su decadencia. El segundo, la *salafiya*, será una respuesta a los desafíos que el Occidente capitalista y colonizador lanza ya a fines del siglo XIX a los países del islam.

El movimiento reformista wahhabí fue una corriente de renovación política y religiosa que buscaba recuperar la pureza primitiva del islam. Puritano en las formas, ha sido comparado al protestantismo, tanto en sus rasgos externos como su lucha abierta contra los santones, como en aspectos doctrinales de retorno a los fundamentos de la religión.

Fue fundado por Muhammad ben `Abd al-Wahhab, que se apoyó en los principios doctrinales de derecho público de la *al-Siyasa al-char`iya* (La política legítima) de Ibn Taimiya, autor de fines del siglo XIII adscrito a la escuela jurídica ortodoxa hanbalí, que servirá de referencia a numerosos reformadores islámicos. El movimiento nace de la alianza entre aquel teólogo y el emir Muhammad Ibn Saud en 1744, lanzando una campaña contra las sectas musulmanas no sunníes presentes en el contexto histórico de la Arabia de su tiempo, como los mutazilíes, los qadaríes antideterministas, los jariyíes radicales, los chiíes y otros. Pero el movimiento tenía también una dimensión interna en el seno de la zuna (*sunna*), atacando al sufismo, a las cofradías, al culto a los santos, oponiéndose a la peregrinación a sus tumbas y resaltando por encima de todo la unidad divina o *tawhid*, de ahí que se les llamase también los «unitarios». Esta doctrina volvió a tomarse como ideología religioso-política oficial al constituirse el Reino de Arabia Saudí en los años treinta del siglo XX.

La segunda de las corrientes que forma parte de los antecedentes inmediatos del islamismo contemporáneo es el salafismo, doctrina creada a fines del siglo XIX por un persa de origen, Yamaleddin al-Afgani (1839-1897) y su discípulo egipcio, Muhammad Abduh (1849-1905), preocupados por el retraso del mundo islámico frente a Occidente. El nombre de salafismo proviene del término árabe *salaf* (ancestro), aplicado a los primitivos seguidores del profeta Mahoma, cuya religiosidad se propone como modelo para los musulmanes de su tiempo. Pero lejos de preconizar en ese retorno a los ancestros una vuelta reaccionaria a una tradición fosilizada, los salafíes propugnan la comprensión racional de los cambios sociales a la luz de los cuales reinterpretar la tradición, con una libertad que supone «la ruptura con diez siglos de ortodoxia» (Roy, 1992: 49). A juicio de Albert Hourani, esta corriente defiende que «es tarea de los pensadores musulmanes relacionar los cambios en las leyes y las costumbres con los principios inmutables, y así imponer unos límites y una dirección a dichos cambios» (Hourani, 1992: 245). Corriente de pensadores más que de activistas políticos (aunque al-Afgani sí lo fuera), tiene ciertas concomitancias con el *cesarismo regeneracionista* de autores españoles coetáneos como Costa, Baroja o Picavea (López García, 1997: 69).

Como el wahhabismo y otros fundamentalismos, el salafismo se muestra contrario a las manifestaciones de la religiosidad popular como el morabitismo. El

salafismo prestará mayor atención en sus comienzos a la doctrina y a la práctica social que a la política. Sin embargo va a inspirar años más tarde movimientos políticos como los Hermanos Musulmanes y ciertos nacionalismos religiosos en el Magreb, como el reformismo de los ulemas en Argelia liderado por el jeque Ben Badis o el independentismo marroquí de Allal el-Fassi del que nació el partido del Istiqlal, cuya ideología podría asimilarse a cierta «democracia islámica».

Un epígono del movimiento salafí fue el sirio Rachid Ridà (1865-1935) que propuso, a la caída del califato tras el fin del imperio turco otomano (1924), la reconstitución de aquella institución política que había sido unificadora para una buena parte del mundo islámico. Preconizando una tercera vía entre los tradicionalistas y los occidentalizadores (que llamaba «afrancesados»), diseñó un movimiento político —un partido reformista— que debía desarrollarse en cada país musulmán para ser federado por un nuevo califa convertido en *murchid* o guía supremo. Esa idea de partido transnacional será retomada por el baazismo (del partido *Ba`az*), si bien desde una perspectiva laica. Pero aunque Ridà defendió que «el islam, al mismo tiempo que un principio espiritual, es un ideal social y político» (Laoust, 1986: 111), y se opuso, desde su influyente revista *Al-Manar*, a la división étnica y lingüística del mundo musulmán, el reformismo que proponían Ridà y sus seguidores no pudo frenar el proceso de consolidación de los estados nacionales en el Medio Oriente, que estuvo en el origen de la moderna fragmentación del ideal islámico.

Durante decenios, el islam va a dejar de ser elemento aglutinante en la configuración de alternativas políticas en los países del Machrek, preocupadas sus elites políticas en la construcción de estados-nación inspirados en el modelo liberal occidental. No ocurrirá así en el Magreb donde el islam es el zócalo de una nueva cultura política de resistencia frente a la laicización modernizadora que Francia impone en toda la primera mitad del siglo XX.

II. LOS CIMIENTOS HISTÓRICOS DE LA TEORÍA POLÍTICA DEL ISLAMISMO

Hassan el-Banna, un educador nacido en 1906 en Mahmudía, cerca de Alejandría, y formado en un centro cairota reconocido por su racionalismo, *Dar al-Ulum*, va a concebir y organizar en 1928 el primer movimiento político islamista del siglo XX, los Hermanos Musulmanes. Su fuente de inspiración será el movimiento salafí, con el que su padre había estado vinculado en tanto que discípulo de Abduh a quien había conocido a través de la lectura de la revista *Al-Manar* de Ridà. La importancia de los Hermanos Musulmanes para la historia egipcia es decisiva, hasta el punto de que se ha llegado a decir por buenos conocedores del tema que «nunca se insistirá bastante en que todo lo que está en gestación en Egipto a partir de los años cuarenta está obligatoriamente marcado» por ellos (Brière-Carré, 1983: 144).

El movimiento cobra una importancia creciente, desde sus seis fundadores iniciales hasta sus 300 secciones una década más tarde (cada sección contaba entre 50 y 200 miembros), para llegar a la estimación de un millón de afiliados en 1946, cuando los acontecimientos de Palestina se conviertan en el principal

tema de movilización en el mundo arabo-islámico. El-Banna entendió pronto que el destino de su movimiento requería la tribuna del Parlamento por lo que optó —pese a las críticas que suscitó— por presentarse a las elecciones en 1944. Llegó incluso a preconizar el reconocimiento de la Constitución egipcia, que «no contradice al Corán ni se opone a sus normas y enseñanzas» (Ramadan, 2000: 241).

El grupo va a ser disuelto en 1948 al radicalizarse ante los acontecimientos de Palestina, acusado de querer derrocar al poder. Su fundador va a ser asesinado en 1949, pero su desaparición no va a dejar de influir en la escena egipcia. La organización secreta ligada a los Hermanos desde 1938, mantiene contactos con los «oficiales libres» que derrocarán la monarquía en 1952 (Carré-Michaud, 1983: 29). Por su parte, algunos de los principales responsables del golpe, Naser y Sadat, conocieron personalmente a al-Banna en los años previos a la guerra de Palestina, en la que voluntarios de las «falanges» creadas por los Hermanos participaron activamente. Se ha afirmado que frente a la débil base popular de Naser al comienzo de la revolución, los Hermanos Musulmanes contaban con una mucho más amplia. Siendo consciente de ello, a Naser no le cupo otro remedio para controlar todo el poder que minar el prestigio de los Hermanos Musulmanes con la fabricación de complós, la represión de sus dirigentes y el lanzamiento de una ofensiva movilizadora apoyada en la ideología del nacionalismo árabe: nacionalización del Canal de Suez en 1956, creación de la República Árabe Unida en 1958, utilización de la causa palestina como piedra angular de la unidad árabe. Los Hermanos Musulmanes hibernan mientras tanto, con una buena parte de sus dirigentes en prisión (otro de los grandes teóricos del islamismo, Sayyid Qutb, pasará más de una década en ella para morir ejecutado en 1966), convertidos en mártires de la fe, hasta que bajo el gobierno de Sadat, en 1971, inician un resurgimiento, tolerados e incluso amparados por el nuevo régimen.

Para entonces, la ideología nacionalista árabe ha sufrido ya su gran golpe con la derrota de Palestina de 1967. La conciencia de crisis que dicha derrota producirá en todo el mundo arabo-islámico, comparable a lo que para España supuso la fecha de 1898 (ha producido incluso una literatura de la *nakba*, o del desastre), unido a la crisis también de las ideologías nacionalista y marxista que habían hegemonizado los ámbitos intelectuales, va a producir el inevitable relevo ideológico con el auge progresivo de la ideología islamista.

Junto a Hassan el-Banna, el otro «autor canónico» de los movimientos islamistas sunníes, en expresión de Olivier Roy (Roy, 1996: 28), será el pakistanés Abul Alá al-Maududi. Fundador en 1941 de la Yamaat-i Islami, preconizó el establecimiento de un estado *islámico* distinto en su concepción de un estado *musulmán*. Mientras el primero era para él «un estado ideológico», en el que los gobernantes asumen que el islam es una ideología totalizadora que engloba tanto lo político como lo religioso, en el segundo los gobernantes, aunque musulmanes, delimitan y separan ambas esferas. La Yamaat actuó como partido político, interviniendo activamente en los procesos que desembocaron en las particiones de la India en 1947 y de Pakistán en 1971, si bien oponiéndose a ellas. Su apoyo al general Zia tras el golpe de estado de 1977 le grangeó una influencia política en Pakistán que le permitió intervenir indirectamente en el proceso de radicalización islámica de Afganistán.

III. LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL ISLAMISMO POLÍTICO

Es interesante ver cómo estos movimientos islamistas contemporáneos han bebido en el pasado de la historia islámica para reconstruir un ideario. En contra de lo que se piensa y en contra de lo que su contenido fundamentalista haría pensar, no se trata, como indica Ayubi, de que hayan recuperado estos autores y sus movimientos «un tesoro intacto de enseñanzas islámicas "tradicionales"», más o menos ocultado por un proceso de occidentalización. Se trata más bien de una reinvención, de un «redescubrimiento y nuevo montaje de piezas hasta entonces dispersas» (Ayubi, 1996: 178), desarrollado sobre todo en tiempo de crisis de ideologías. Pero, como no podría ser de otro modo, se bebe en las fuentes de una tradición compleja y se revitalizan conceptos del pasado. Cuando Sayyid Qutb desarrolla el concepto de *takfir* o excomunión (acto de declarar descreído al mal musulmán) o cuando al-Maududi califica de *yahiliya* (término que designa al período de la «ignorancia» pre-islámica, anterior a la revelación), a la sociedad musulmana contemporánea o incluso reivindica la *hakimiya* o estadio superior de soberanía absoluta de Dios, están retomando ideas de viejos movimientos como el jariyí y rehabilitando su papel en la historia islámica.

Pero lo que nos interesa aquí es dirimir si el islamismo es, o no, un movimiento único de ideas, como señala Abderrahim Lamchichi, con los mismos objetivos y métodos, con unas fuentes e ideales bien precisos e identificados (Lamchichi, 1989: 43). Sí lo es, señala el autor, en la medida en que reivindica, de uno a otro confín del mundo islámico, un proyecto revolucionario y radical de lectura de las escrituras sagradas (el Corán, en primer lugar, la Zuna o *sunna*, tradición del Profeta, en segundo lugar, así como las sucesivas codificaciones de la ley islámica o *chari`a*). No, matiza Lamchichi, en las formas de actuación política, que varían en gran medida de unos lugares a otros e incluso en un mismo contexto nacional. Movimientos activistas, asociaciones de predicación, cofradías tradicionales, adoptan actitudes que van desde la rebelión contra los poderes establecidos, o la presión sobre los mismos, a la participación en la vida pública de una manera tolerada o hasta legal, llegando hasta el propio ejercicio del poder. En la última parte de este capítulo trataremos de resumir esta casuística en algunos países representativos del mundo islámico.

Desde un punto de vista doctrinario, existe una base común de partida en las obras de los que pueden considerarse los dos referentes del islamismo del siglo XX y de las que se ha hablado más arriba: Hasan el-Banna y Abul Alá al-Maududi. Esa base común es resumida por John Esposito (1996: 170) en los siguientes principios fundamentales: El islam es una *ideología globalizadora* con validez en los ámbitos individual y colectivo; el Corán y la zuna constituyen los fundamentos de la vida musulmana; la *chari`a*, codificación de principios derivados de las dos fuentes sagradas anteriores, es la recta guía de conducta del musulmán; el objetivo de la *umma* o comunidad islámica es el logro de la *hakimiya* o soberanía de Dios en la tierra; la crisis que vive el mundo musulmán es una consecuencia del desvío del camino marcado por la ley islámica y de la subordinación a valores foráneos del capitalismo o del marxismo, frente a los que el islam se propone como una tercera vía capaz de restaurar el esplendor perdido de la civilización musulmana; y por último, el rechazo de la occidentalización y de la secularización, que no implican

el no asumir las ventajas de la modernidad, contenida en una buena aplicación de la ciencia y de la tecnología.

Bajo este corpus más o menos unificado de doctrina, subyacen algunas ideas políticas como la *chura* o consulta, así como otras ideas económicas como el igualitarismo o la prohibición de la usura (*riba*). La *chura*, en la tradición del reformador hanbalí Ibn Taimiya, implica una visión cooperativa del Estado en la que los gobernantes se obligan a la consulta a la comunidad (Laoust, 1948: XXXV), haciendo participar a ésta en la vida común de una manera efectiva. Los islamistas contemporáneos han llegado a ver en este concepto un antecedente de la democracia, con tal de no conceder al mundo occidental la patente en el diseño de esta idea central de la vida política de hoy. Pero es cierto que la acepción de comunidad objeto de la consulta en la interpretación islámica —y de manera especial en la que realizan los islamistas actuales— dista mucho de englobar a todo el cuerpo social. Se trata más bien de una elite de doctos en la ciencia islámica, con capacidad para decidir, sustituidos en el mundo actual por los militantes de los partidos o asociaciones islamistas organizados, como señala Olivier Roy (1996: 37), en células o familias siguiendo el modelo clásico de las cofradías religiosas o zagüías y también de los partidos leninistas.

Esta comparación con el movimiento comunista puede servirnos para introducir otro tema, el de su inserción en el panorama político de los actuales estados. Al movimiento islamista hoy le ocurre como al comunista en los años treinta, en que era rechazado por las restantes fuerzas políticas por la no aceptación del orden establecido más que de manera estratégica como fórmula para alcanzar el poder, así como por su vinculación exterior a centros de poder supranacionales. Aunque, en el caso del islamismo, la existencia de una internacional es más un mito que una realidad, pese a que no puede negarse que existen redes de interconexión de muchos de estos movimientos, siendo Al-Qa'ida un buen ejemplo. La influencia de países «faro» como lo ha sido Arabia Saudí durante años, expandiendo una visión del islam particular, o Irán, tratando de difundir un modelo revolucionario, o Sudán en algún momento desde el liderazgo de Hasan al-Turabi, no pueden negarse, pero nunca han llegado a adquirir un papel de referencia como pudo serlo la Unión Soviética en su día.

Al igual que los comunismos nacionales en los países capitalistas y democráticos, también algunos islamismos han ido dando señales de su integración en su sistema nacional. Objetivos como la dictadura del proletariado o la realización del comunismo, tan inconciliables con el orden establecido como pueda parecer hoy el «gobierno de Dios» o el «Estado islámico», han ido conciliándose, diluyéndose o postergándose conforme el proceso de integración se producía. Ésta es la tesis de un libro como *La Yihad. Expansión y declive del islamismo* de Gilles Kepel, publicado justo antes de los acontecimientos de septiembre de 2001.

Es cierto que la revolución iraní visibiliza en cierto modo un islam político totalizador que, hasta entonces, en lo que al mundo árabe se refiere, había sido ocultado y perseguido por la ideología triunfante en la etapa de las descolonizaciones: los nacionalismos o socialismos árabes, con idéntica aspiración a la hegemonía ideológica como aquél. Pero el islamismo estaba ahí, como ideología movilizadora, como fuerza política, actuando en el seno de las propias sociedades islámicas aunque negado por sistemas autoritarios, como el naserista, el baazista, el

bumedianista o el burguibista, por dar ejemplos de corte diferente, en los que no había cabida para la oposición política.

El islamismo ha sido tanto más radical cuanto menores cauces de expresión se han dejado para la oposición política. Tal vez eso explique en parte el desarrollo más tardío del islamismo en un país como Marruecos, donde, pese a sus limitaciones, ha habido un espacio para la oposición ocupado por partidos políticos, alguno de ellos cercano al fundamentalismo religioso salafí como el Partido del Istiqlal.

El miedo a esta corriente fundamentalista por parte de los regímenes en los países islámicos, estriba en la incapacidad de esos regímenes de haber instaurado un sistema plural y democrático en el que integrar a la corriente fundamentalista. Se podrá argüir que eso era imposible, habida cuenta de que la ideología excluyente del islamismo no cabe en un sistema democrático, que la aspiración máxima del islamismo, como se ha demostrado en otros contextos, el iraní muy especialmente, es la monopolización de la escena política. Y sin embargo, el islam político es más político que islámico y su capacidad de componer, de adaptarse, depende más del contexto que de su propia ideología. Como dice el magistrado egipcio Muhammad Said al-Ashmawy, «Dios quiso que el islam fuese una religión, pero los hombres han querido hacer de ella una política» (al-Ashmawy, 1989: 5).

IV. LOS ISLAMISMOS A TRAVÉS DEL MUNDO ARABO-ISLÁMICO

El término islamismo, como se ha dicho, se utiliza para designar el variado abanico de movimientos políticos del mundo arabo-islámico que se desarrollan con fuerza a partir de los años setenta y que reclaman el establecimiento de un «Estado islámico». La consecución de este objetivo en el marco de los diferentes estados-nación surgidos después de las independencias, constituye la condición fundamental para la reorganización social, económica y moral de la sociedad preconizada por los diferentes teóricos islamistas. Ese proceso de reconstrucción y reformulación, aunque parte de bases conceptuales similares, no es idéntico en todos los movimientos sino que está condicionado por contextos sociopolíticos concretos (Gómez García, 1996: 14).

El islamismo como ideología política se desarrolla en sociedades en profunda transformación. Las sociedades arabo-islámicas son cada vez más urbanas, lo que conlleva el debilitamiento de las solidaridades rurales y favorece la emergencia de nuevas formas de articulación social. La juventud urbana, alfabetizada en masa, nacida después de las independencias, poco sensible a la retórica de legitimación nacionalista de las elites gobernantes y con escasas expectativas de movilidad social, constituye la base de los diferentes movimientos islamistas. La ideología islamista ofrece a estos individuos un instrumento conceptual para pensar una modernización que invade su cotidianidad. Los sistemas de enseñanza generalizada, en los que la enseñanza de la religión o la impregnación islámica de buena parte de las enseñanzas, expandida por un «islamismo de Estado» que buscaba así hacer frente al monopolio de lo religioso que trataban de imponer las corrientes fundamentalistas de oposición, han llegado a crear un zócalo de «islamismo cultural», un «*habitus* religioso cultivado» como lo define Mohamed El Ayadi (El Ayadi, 2000).

La ideología islamista no ha permanecido estática sino que ha evolucionado influida por distintos acontecimientos. Tras la derrota de 1967 frente a Israel, la elite islamista que debía guiar el *yihad* (esfuerzo máximo, más que su tópica acepción de «guerra santa») para instaurar el «Estado islámico», muy influida por el pensamiento de Sayyid Qutb, defendió como vía de acción la confrontación con los regímenes establecidos. Este *yihad* sólo tuvo éxito en Irán con el establecimiento de una República Islámica tras la revolución de 1979.

Irán es el único país donde el chiísmo, rama minoritaria del islam que durante siglos ha sido un movimiento de oposición religioso-político contra los diferentes poderes públicos, es la religión oficial del Estado desde 1501. Las relaciones entre la jerarquía religiosa chií y el poder político oscilaron desde entonces entre la defensa de éste y la oposición. El nacionalismo iraní que surge a finales del siglo XIX frente a la penetración comercial y cultural occidental, ha estado estrechamente imbricado con el islam. En la «protesta del tabaco» (1891-1892) y en la revuelta constitucional de 1905, igual que en la caída del Shah, una parte de la jerarquía religiosa chiíta desempeñó un activo papel.

La revolución islámica de 1979 fue posible gracias a la alianza entre amplios sectores de la sociedad iraní, aglutinados en torno al rechazo del proyecto modernizador de corte occidental, impulsado por la dinastía Pahleví desde mediados de los años 20, que había acrecentado las desigualdades sociales. Nacionalistas, intelectuales de clase media, la burguesía del bazar, y el clero chií de jerarquía inferior, *hoyyatoslam*, constituyeron la base social en la que se apoyó el movimiento revolucionario que derrocó al Shah Mohamed Reza Pahlevi en 1979. Jalal-e-Ahmad, Mehdi Bazargan y Ali Shariati proporcionaron con sus escritos laicos, populistas y reformistas el marco ideológico de referencia al amplio movimiento de rechazo al Shah. El más influyente de ellos fue, sin duda, Ali Shariati quien propugnaba lo que algunos han calificado como una «teología islámica de la liberación» abogando por la justicia social y la preservación de la identidad nacional irano-islámica (Harbi, 1991: 97-112). Para ello defendía el retorno al islam chií de los primeros siglos, subrayando que su dimensión revolucionaria permitía una reinterpretación moderna del Islam (Shariati, 1982: 67-79). Para Shariati la decadencia de la sociedad musulmana se debía tanto al imperialismo occidental como a los ulemas que habían permitido la institucionalización de la religión apartándola de su función inicial.

Sin embargo serían las ideas del Ayatollah Jomeini, líder carismático de la revolución, las que se acabarían imponiendo en la definición del nuevo régimen. Los clérigos chiíes y los guardianes de la revolución se impusieron al resto de fuerzas que habían luchado contra el Shah poniendo en marcha una espiral de represión al tiempo que consolidaban su control sobre los órganos de gobierno, el parlamento y el poder judicial.

La teoría del *Wilayat-i faqih* o gobierno del doctor excelso, desarrollada a principios de los años ochenta por Jomeini, va a ser el marco ideológico en el que se inspire el nuevo orden revolucionario, recogido en la nueva Constitución del país. Como señala Ayubi «en la Constitución hay una dualidad entre la voluntad popular —artículo VI— y el principio de tutela de los doctores de la ley que da extensos, casi arbitrarios poderes al *faqih* gobernante. La soberanía popular está encarnada en el parlamento, pero sus poderes legislativos están sujetos a la aprobación del *faqih* y del Consejo de Guardianes de la Revolución —la mitad de sus miembros

nombrados por el Guía Espiritual y la otra por el *maylis* (asamblea)— en línea con los principios islámicos» (Ayubi, 1996: 210-211).

En el nuevo Estado, la *char'ia* o ley islámica esta subordinada al gobierno de los doctores de la ley. De acuerdo con el pensamiento de Jomeini, el gobierno de los doctores de la ley es supremo, infalible, pudiendo llegar a contradecir las estipulaciones de la *chari'a.* No se trata, pues, del retorno a una tradición sino de una reelaboración rupturista que no ha sido aceptada por muchos de los Grandes Ayatollahs del chiísmo. Veinticinco años después de la revolución de 1979 la sociedad iraní es el escenario de la pugna entre los sectores los sectores reformistas y aperturistas liderados tras las elecciones presidenciales de 1997 por Mohamed Jatami, quien consiguió el apoyo de gran parte de la juventud y las mujeres iraníes (Merinero Martín, 2001: 245-278) y por los sectores conservadores del orden revolucionario. La supremacía de los doctores de la ley sobre las instituciones emanadas de la soberanía popular bloqueó durante el mandato de Jatamí las expectativas de cambio de amplios sectores de la sociedad iraní que muestran, de forma creciente, su desconfianza hacia la corriente reformista que desde el interior del régimen intenta su transformación. Prueba de ese desencanto ha sido la victoria en las elecciones presidenciales de junio de 2005 de un conservador, Ahmad Ahmadineyad, ex alcalde de Teherán que ha sabido movilizar el voto de los sectores más desfavorecidos de la sociedad.

La opción activista y violenta que se impuso en Irán, coexiste en el tiempo con una serie de grupos islamistas sunníes dispuestos a transformar la legalidad vigente en sus países respectivos a través de su participación en las instituciones políticas, aprovechando los procesos de apertura iniciados en algunos de esos países durante la década de los ochenta. Este período coincide con la consolidación del islamismo como una ideología de masas.

Pese a defender la primacía de la *Umma* —o comunidad de musulmanes— sobre las naciones existentes, el marco privilegiado de acción de los movimientos islamistas lo siguen constituyendo los diferentes Estados-nación del mundo arabo-islámico. Las estrategias de estos movimientos, que beben en fuentes ideológicas comunes, son, como hemos indicado anteriormente, muy variadas y están influidas por el contexto sociopolítico de los marcos nacionales en los que se desarrollan. El fracaso iraní en sus intentos de exportar la revolución islámica a estados donde había importantes comunidades chiíes, como Líbano, muestra la importancia de los diferentes marcos nacionales. Sin embargo la influencia de la experiencia iraní fue grande en el mundo arabo-islámico al mostrar que el proyecto de instauración de un Estado islámico era posible, convirtiéndose en un importante referente para los movimientos islamistas que apuestan por la *yihad* como vía de acción política.

El islamismo no se configura sin embargo como una ideología nítidamente estructurada a escala internacional como lo fue el comunismo. El análisis de la acción política de un movimiento transnacional como los Hermanos Musulmanes, con ramas en Egipto, Siria, Palestina y Jordania, parece confirmar la primacía del marco nacional como espacio de acción política. Sin embargo es cierto que hay determinados temas que han movilizado a los militantes islamistas generando corrientes de solidaridad transnacional. El caso más visible fue la invasión soviética de Afganistán en 1979, que atrajo a numerosos islamistas de otros países para

combatir al invasor comunista en una *yihad* que contó con el apoyo financiero, logístico y militar de Arabia Saudí, Pakistán y Estados Unidos en los años previos al final de la Guerra Fría (Kepel, 2001: 205-231). Estos antiguos combatientes, conocidos como *Afganos*, regresaron a sus países a finales de los ochenta constituyendo una red informal de activistas islámicos con conocimientos militares de los que se sirvieron grupos islamistas como las *Gamaat Islamiyya* en Egipto o los GIA en Argelia, grupos que recurrieron a la violencia como instrumento para intentar establecer Estados Islámicos (Carré, 1996: 96). La dura represión ejercida por los regímenes y su incapacidad para conseguir una base social de apoyo provocó el fracaso de estos movimientos en sus respectivos ámbitos nacionales.

Desde mediados de los años noventa comienzan a aparecer en muchos países una nebulosa de grupos cerrados formados por antiguos *muyahidines* de Afganistán inspirados en una interpretación wahhabí del islam y en el pensamiento político de Sayyid Qutb, que defienden el recurso al terrorismo como instrumento de acción política. En 1996 Osama Bin Laden hace público desde Afganistán —donde había sido acogido por el régimen Taliban tras su expulsión de Sudán— (Rashid, 2001), un comunicado que le inicia como ideólogo de la organización *al-Qa`ida* y en el que defiende la expulsión de los cristianos y judíos de la Península Arábiga y el derrocamiento del régimen saudí que había aceptado durante la Guerra del Golfo de 1991 el establecimiento de bases militares norteamericanas en los lugares santos del Islam. En 1998 Bin Laden, junto al dirigente egipcio Ayman al-Zawahiri, creó el Frente Islámico Internacional contra los Judíos y los Cruzados, legitimando el uso de la violencia contra los civiles y militares norteamericanos y sus aliados allí donde se encuentren. *Al-Qa`ida*, responsable de los atentados del 11 de septiembre de 2001, se configura como una organización que agrupa a una nebulosa de grupos violentos que actúan a lo largo del mundo islámico como «franquicias» de una organización descentralizada cuyos máximos dirigentes utilizan, desde la clandestinidad, las oportunidades que les proporcionan los medios de comunicación y las nuevas tecnologías para trasmitir sus directrices y mensajes.

Aunque, como se ha dicho, no parece apropiado hablar de una internacional islamista, sí que debe hablarse de algunas organizaciones islámicas internacionalizadas como *Yamaa Tablig* o la *Liga Islámica Mundial*. Estas organizaciones y redes no son de ámbito político sino que concentran sus esfuerzos proselitistas en reislamizar a los musulmanes «sociológicos», tanto en los países mayoritariamente musulmanes como en los lugares de emigración (Roy, 1996: 99-101).

V. LOS HERMANOS MUSULMANES: UN ISLAMISMO TRANQUILO

La pluralidad y variedad del islamismo queda reflejada también a escala nacional. En Egipto, por ejemplo, coexisten diferentes grupos islamistas con estrategias políticas diferenciadas. El monopolio de los Hermanos Musulmanes en el campo del islam político desaparece a principios de los años setenta con la emergencia de una nebulosa de *Gamaat Islamiyya* o agrupaciones islámicas muy influidas inicialmente por el pensamiento de Sayyid Qutb. Estas agrupaciones (*al-Takfir wa-l-Hiyra*, *al-Yihad*,...) se desarrollan en los masificados campus universitarios y en las mezquitas de barrio, aprovechando la tolerancia y el apoyo que recibían del

régimen de Anwar al-Sadat, preocupado por intentar contrarrestar la influencia de los grupos naseristas y marxistas (Ayubi, 1996: 111-128). Las consecuencias sociales del *Infitah* —política de liberalización económica— y la política de retradicionalización de la vida pública —la reforma constitucional de 1980 establece que «la *chari`a* o ley islámica es la fuente principal de legislación»— favorecen el desarrollo de estas agrupaciones que, auspiciadas desde el ministerio del interior, rompen con el régimen de Sadat a finales de los setenta tras la firma de los acuerdos de paz con Israel (Kepel, 1988: 151-159). La implicación de uno de estos grupos, *al-Yihad*, en el asesinato del presidente Sadat en 1981, confirma la victoria de la vía rupturista como estrategia política de estos grupos que consideran la lucha armada como la única vía para instaurar el Estado Islámico (Harbi, 1991: 55). *Al-Farida al-Gayba* (La obligación ausente) escrito por el ingeniero e ideólogo de la agrupación *al-Yihad*, Salam Fara, se convierte durante los años ochenta en la obra de referencia del islamismo radical egipcio, combatida desde la Universidad de Al-Azhar (Zeghal, 1997: 253-260).

Frente a esta vía, los Hermanos Musulmanes aceptan las limitadas posibilidades que desde el sistema les brinda el nuevo presidente Hosni Mubarak. Pese a no conseguir recuperar el estatus legal que habían perdido en 1954, participan en varias elecciones legislativas compartiendo listas con otros partidos políticos legales. En 1984 se presentan con el *Neowafd*, en 1987 con el Partido Socialista del Trabajo, también de tendencia islamista, obteniendo representación parlamentaria. Su participación en el juego político va en paralelo a su penetración en los sindicatos y asociaciones socioprofesionales de abogados, ingenieros, médicos, farmacéuticos y profesores.

A finales de ochenta los grupos más radicales de las *Gamaat Islamiyya* ponen en marcha una estrategia de confrontación permanente con el régimen que trasciende a éste, alcanzando a la comunidad copta, a responsables gubernamenales y a intelectuales como Farag Foda, asesinado en 1992, o al premio Nobel de literatura Naguib Mahfuz, apuñalado en octubre de 1994. Desde 1992 los atentados se centran en el turismo, principal fuente de ingresos del país, y en las fuerzas del orden. Todo ello crea una espiral represiva que enrarece el clima político y contribuye a deteriorar aún más las relaciones con los Hermanos Musulmanes que ya en 1990 habían boicoteado las elecciones y se habían negado a condenar oficialmente el terrorismo invocando que sólo la aplicación de la *chari`a* podría acabar con la violencia (Rousillon, 1996: 107-108). En las elecciones legislativas de 1995 los Hermanos Musulmanes concurrieron a los comicios formando una «Coalición Islámica» con el Partido del Trabajo que obtuvo unos resultados limitados a causa de la campaña de represión lanzada por el régimen. La ilegalización de su socio de coalición, el también islamista Partido del Trabajo, en el 2000, fue contrarrestada por los Hermanos Musulmanes con la presentación de candidaturas independientes, fórmula con la que consiguieron convertirse en las elecciones legislativas de ese año en la principal fuerza parlamentaria de oposición.

El movimiento islamista de Jordania, muy vinculado al de Palestina, Cisjordania, Gaza e Israel, se desarrolló desde los años treinta en torno a la rama jordana de los Hermanos Musulmanes. A diferencia de Egipto, donde las relaciones de este grupo con el poder político conocieron etapas de abierto enfrentamiento y represión, los Hermanos Musulmanes jordanos han sido los principales aliados de la monarquía

en sus intentos por consolidar el régimen y avanzar en la construcción de una identidad nacional jordana (Carré y Michaud, 1983: 208-210). La Monarquía Hachemí, que reivindica una legitimidad religiosa basada en su origen jerifiano y su vinculación a La Meca, se apoyó a partir de los años cincuenta en los Hermanos Musulmanes para intentar contrarrestar la influencia de la oposición izquierdista y nacionalista influida por las ideas naseristas y baasistas.

Reconocida como asociación caritativa, la rama jordana de los Hermanos Musulmanes no se vio afectada por la disolución de los partidos políticos en 1957, pudiendo desarrollar su acción, principalmente en el ámbito social y educativo, participando limitadamente en las instituciones. Tensiones puntuales como la encarcelación del dirigente de la hermandad Abderrahman Jalifa en 1955, no comprometieron su alianza estratégica con la Monarquía (Kramer, 1994: 303-308).

Los Hermanos Musulmanes mantuvieron relaciones más tensas con los grupos islamistas militantes como el Partido de Liberación Islámico fundado en 1952 por Taqi al-Din Nabahani, quien considera que «ningún país aplica el Islam y que por lo tanto son *dar al-kufr* o tierra de infidelidad, aunque sus habitantes sean musulmanes» (Ayubi, 1996: 138-144).

Los objetivos de los Hermanos Musulmanes jordanos han sido y siguen siendo la liberación de la «Palestina Islámica» y la implantación de la *chari`a* o ley islámica. Para alcanzarlos apostaron por una vía de cooperación con el régimen que les permitió extender su influencia en la sociedad, como quedó demostrado en las elecciones legislativas de 1989, en las que obtuvieron 22 de los 80 escaños del Parlamento. Otros 12 islamistas independientes también obtuvieron representación parlamentaria. Un Hermano Musulmán fue elegido presidente del Parlamento en 1991 y otros seis ocuparon diversas carteras ministeriales en plena crisis del Golfo, en un momento en el que el rey Husayn de Jordania se enfrentaba al dilema de cómo contentar a una opinión pública pro-iraquí sin comprometer sus relaciones con Estados Unidos (Milton-Edwards, 1991: 93-95). En diciembre de 1992, aprovechando el marco pluripartidista previsto en la Carta Nacional aprobada el año anterior, los Hermanos Musulmanes se dotan de un brazo político, el Frente de Acción Islámica, que obtuvo 16 escaños en las elecciones legislativas de 1993, celebradas bajo una nueva ley electoral diseñada *ad-hoc* para limitar su representación en el Parlamento (Abu-Amr, 1997: 128).

La alianza entre la Monarquía y el movimiento islamista jordano, se ha visto seriamente comprometida por las discrepancias sobre el Proceso de Paz en Oriente Medio iniciado tras la Conferencia de Madrid de 1991, apoyado por la Monarquía —que en 1994 decidió establecer relaciones diplomáticas con Israel—, pero rechazado por los islamistas. La presión de las bases y el intento de que su participación en el juego político institucional no pudiera ser interpretada como un aval a la paz con Israel forzaron al partido a boicotear las elecciones de 1997 dificultando también las relaciones del movimiento con el rey Abdallah tras su subida al trono en 1999.

Aunque el referente islámico nunca ha estado ausente de la movilización palestina, la dimensión islámica del conflicto arabo-israelí había aparecido claramente en 1967 cuando Israel conquistó y se anexionó Jerusalén, ciudad santa para las tres religiones. Desde mediados de los años ochenta son los grupos islamistas de la Palestina ocupada —Gaza y Cisjordania— los que intensifican la presión sobre Israel. En diciembre de 1987 un nuevo movimiento, la *Yihad Islámica*, participa en

el lanzamiento de la *Intifada*, revuelta espontánea de la juventud palestina para luchar contra la ocupación israelí. En 1989 el movimiento *Hamas*, dirigido por el jeque Ahmed Yassine, expresión palestina de los Hermanos Musulmanes jordanos, decide pasar a la lucha armada. Hasta entonces las estrategias de estos movimientos eran diferentes. Como señalan Bernard Botiveau y Jocelyne Cesari, «mientras que la *Yihad*, asociada a partidos laicos, hace del sionismo y de la ocupación israelí los objetivos principales de su lucha política, *Hamas* centraba su actividad en una reislamización de la sociedad, preludio a su liberación. El objetivo es, sin embargo común: hacer retornar a Palestina a *Dar el Islam*» (Botiveau y Cesari, 1997: 76-81). Ambos movimientos se opusieron abiertamente al proceso de paz y a los Acuerdos de Oslo en los que se acordó la creación de una autonomía palestina en Gaza y Cisjordania (Kodmany-Darwich, 1997: 212-223). El nuevo contexto internacional creado por los atentados del 11 de septiembre fue aprovechado por el gobierno israelí de Ariel Sharon para acabar con la Autonomía Nacional Palestina y también para asesinar a numerosos dirigentes islamistas como el propio jeque Yassin o Abdelaziz Rantisi, máximos dirigentes de *Hamas* a los que se acusaba de ordenar ataques terroristas contra territorio israelí. Tras la muerte de Yasser Arafat Hamas ha evolucionado hacia posiciones más pragmáticas aceptando participar en el juego político. El movimiento participó en las elecciones municipales de diciembre de 2004 y concurrió y ganó las elecciones legislativas palestinas que se celebraron en enero de 2006.

En Siria los Hermanos Musulmanes habían encontrado un campo de expansión desde la fundación del movimiento a finales de los años 30. Sin embargo, el naserismo primero (en los años de la fusión con Egipto en la R.A.U.) y el baazismo desde 1963, acabarán poniéndole coto y convirtiéndolo en enemigo público número uno. El laicismo preconizado por el partido Baaz en el gobierno, si bien reconocía que el islam constituía el zócalo cultural de base en la sociedad siria, es considerado contrario al ideal defendido por los Hermanos. Éstos, aprovechando el descontento de una mayoría sunní entre la población, acabarán por liderar una oposición radical al régimen de Hafez el-Asad (miembro de la minoría alauí) al que obligarán, mediante presión de la calle, a confesionalizar el régimen en la constitución de 1973. Convertidos en una oposición radical al sistema, optarán por una política de atentados y de llamamiento a la insurrección que culminará con el levantamiento de la ciudad de Hama en febrero de 1982, aplastado con una represión que producirá 20.000 víctimas (Chahal, 1997: 227-253).

1. El islamismo en el Magreb

En el Magreb, los movimientos islamistas aparecen varias décadas más tarde que en Oriente Medio y están muy influidos por las diferentes experiencias de construcción de unos Estados nacionales que acceden a la independencia después de la segunda guerra mundial.

En Túnez, los movimientos islamistas no aparecen en la escena sociopolítica hasta principios de los años setenta como reacción al carácter liberal, laico y occidental del proyecto político impulsado por el presidente Habib Burguiba, que se había concretado en la prohibición de la poligamia y del repudio, en la supresión

de los tribunales religiosos o en un relajamiento del cumplimiento del ayuno en el mes de Ramadan en aras del triunfo en la lucha contra el subdesarrollo.

El movimiento islamista tunecino surgió en torno a la «Sociedad para la preservación del Corán» vinculada a la universidad religiosa de la Zaytuna. En una primera fase, centró su atención en la preservación del carácter islámico de la sociedad tunecina, más que en el establecimiento de un Estado Islámico. Su órgano de expresión era la revista *al-Maarifa* en la cual se intercambiaban opiniones sobre el extrañamiento del islam en su propia tierra (Ayubi, 1996: 163-169).

Desde finales de los años setenta los dirigentes del movimiento, Rachid Gannuchi y Abdelfatah Muru, comienzan a prestar una mayor atención a la realidad social y política del país. La politización del movimiento estuvo influida por la situación interna del país (huelga general de 1978) así como por el impacto que la Revolución Islámica iraní tuvo en todo el mundo islámico. La influencia ideológica de los Hermanos Musulmanes deja paso en los ochenta a la elaboración de un proyecto islamista nacional adaptado a la realidad tunecina (Esposito, 1996: 218-223).

Aprovechando la efímera apertura política del régimen burguibista en 1981, los islamistas tunecinos solicitaron formalmente la legalización del Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI) como partido político. Esta apuesta por la vía legalista va a caracterizar la estrategia política del movimiento islamista (Burgat, 1989: 203). La negativa del régimen estuvo acompañada de una intensificación de la represión. La tensión llegó a su punto álgido en 1987 cuando el presidente Burguiba acusó al MTI de promover un complot de inspiración iraní para derrocar el régimen y de realizar varios atentados contra objetivos turísticos en el país. Ante las clementes sentencias dictadas por los tribunales contra Gannuchi y otros dirigentes del MTI, Burguiba ordenó que se celebrara un nuevo juicio que les condenara a muerte. El «golpe de Estado constitucional» de Zine el Abidin Ben Ali impidió que las sentencias, pronunciadas por los tribunales, se llevaran a cabo. Se abrió así un corto período de entendimiento, paralelo a cierta apertura política. El Movimiento de la Tendencia Islámica solicitó de nuevo su legalización como partido político en 1988, accediendo a modificar su nombre por el de partido de la *Nahda* (Renacimiento), eliminando cualquier referencia al Islam tal como exigía la Ley de Partidos Políticos (Hernando de Larramendi, 1991: 316). Sus excelentes resultados en las elecciones legislativas de 1989, en las que obtuvo el 17 por 100 de los votos pese a presentarse bajo candidaturas independientes, así como el desencadenamiento de la crisis argelina, empujaron al régimen de Ben Ali a recuperar la estrategia represiva. En 1991 el movimiento fue acusado de conspirar contra la seguridad del Estado y sus dirigentes encarcelados (Jolly, 1995: 34-37).

El gobierno de Ben Ali llevará a cabo a principios de los noventa, a través del ministro de Educación Mohamed Charfi, la depuración en los manuales de enseñanza de contenidos ideológicos que alimentan la visión deformante de los islamistas. Pero no fue capaz de ir más lejos en la defensa de un proyecto modernista orientado hacia la democratización del sistema. El islamismo sirvió de coartada para impedir esta evolución. En la actualidad el dirigente carismático de *al-Nahda*, Rachid Gannuchi, y cerca de un millar de militantes de la organización se encuentran exiliados en Europa (principalmente en Londres y París). Desde allí prosiguen sus esfuerzos de integración en la escena política tunecina defendiendo la necesi-

dad de crear un «frente democrático» al tiempo que denuncian sin reservas «el terrorismo venga de donde venga» (Camau y Geisser, 2003: 303-313).

El caso argelino, igual que el tunecino, muestra cómo la vía represiva y excluyente puesta en marcha por algunos regímenes contra movimientos islamistas que han defendido la vía participativa en las instituciones, fomenta la emergencia de los grupúsculos más violentos y la radicalización de los mismos (Esposito, 1996: 229).

En Argelia, los primeros grupos islamistas surgen a finales de los años setenta en un contexto caracterizado por la crisis del Estado nacional. El fracaso de las políticas económicas y sociales facilitó la generalización del descontento, principalmente entre la mayoritaria juventud nacida tras la independencia. La religión, ante la falta de espacios políticos participativos, se convirtió en el canal privilegiado de protesta, habida cuenta de la manifiesta incapacidad del régimen de partido único para satisfacer sus expectativas de acceso al empleo y al consumo.

Sin embargo, el islamismo argelino no emerge como movimiento de masas hasta la revuelta de octubre de 1988. El proceso de apertura política que promoverá a partir de entonces el presidente Benyedid permite la legalización de varias decenas de partidos políticos, entre ellos el Frente Islámico de Salvación (FIS), que agrupa a diferentes tendencias islamistas surgidas la década anterior e inspiradas en la *salafiya.*

Creado a principios de 1989, el FIS no es una asociación religiosa estructurada siguiendo el modelo de las *Gamaat* o de los Hermanos Musulmanes (Tozy, 1994: 56-57). Desprovisto de un sólido bagaje doctrinal y teórico —ninguno de sus dirigentes es autor de obras de pensamiento (Al-Ahnaf, Botiveau, Frégosi, 1991)— el FIS se configura como un frente heterogéneo que apuesta por la vía legalista, en el que sobresalen dos tendencias: la «argelinista» y la «salafí», así como una dirección bicéfala encabezada por Abbasi Madani y Ali Belhay. Dentro del FIS se encuentra también un grupo contrario a la vía participativa que defiende la *yihad* como vía de acción y que se reclama heredero del grupo activista dirigido por M. Buyali a principios de los años ochenta (Labat, 1995: 95-106).

El Frente Islámico de Salvación concentró el voto de rechazo de la sociedad argelina contra el antiguo partido único, el Frente de Liberación Nacional. En las elecciones municipales de 1990 obtuvo el 54 por 100 de los votos. En la primera vuelta de las legislativas celebradas en diciembre de 1991 consiguió 188 escaños sobre 430 y una muy amplia primera posición para una segunda vuelta que nunca tuvo lugar. Ante su previsible victoria, el ejército argelino dio un golpe de Estado, interrumpiendo el proceso electoral. El FIS fue disuelto y sus dirigentes y simpatizantes encarcelados en campos de detención abiertos en el sur del país. La represión puesta en marcha por el régimen favorecerá el fortalecimiento de grupos más radicales que van a tomar las armas para luchar por la instauración del estado islámico. Surgen diferentes grupos sin coordinación entre sí y con estrategias diversas: el *Movimiento por un Estado Islámico* (MEI), *Grupos Islámicos Armados* (GIA) y *Ejercito Islámico de Salvación* (EIS) (Khelladi, 1994: 63-76) y más tarde el *Grupo Salafista para la Liberación y el Combate.* La prolongación del conflicto habrá de provocar importantes diferencias en el campo islamista sobre el uso de la violencia. Mientras el FIS y su brazo armado, el EIS, se mostraron partidarios de encontrar una solución política a la crisis, el GIA siguió defendiendo el recurso a la fuerza como vía de actuación.

El campo islamista, sin embargo, no está monopolizado por estos movimientos clandestinos. Otros grupos que no se integraron en el FIS a finales de los ochenta han continuado existiendo como partidos políticos una vez que aceptaron modificar su inicial denominación para adaptarse a la Ley de Partidos Políticos de 1997. Estos partidos, que se presentan como garantes de la autenticidad islámica del Estado, han aceptado participar en el juego político proporcionándole cierta legitimidad a cambio de una cuota de representación parlamentaria. Entre estos partidos islamistas «domesticados» se encuentran el movimiento *Hamas*, fundado en 1990 por el profesor Mahfud Nanah, uno de los primeros representantes de los Hermanos Musulmanes en Argelia, que se vio obligado a modificar su denominación por la de Movimiento de la Sociedad por la Paz (MSP). El partido de la *Nahda Islámica*, fundado en 1988 por el jeque Abdallah Yeballah, tuvo que eliminar el adjetivo islámico de su denominación. En las elecciones legislativas de 1997, que culminaban el proceso de institucionalización política impulsado por el ejército tras el golpe de Estado de 1991, el MSP obtuvo el 15 por 100 de los votos y 69 escaños y el movimiento *al-Nahda*, el 9 por 100 de los votos y 34 escaños (Djerbal, 1997: 149-161). *Hamas* se integró en un gobierno de coalición junto a partidos nacionalistas como el FLN u otros de reciente creación por la administración como el RND, ocupándose de cuatro carteras ministeriales entre ellas la de Industria y reestructuraciones en un momento en el que la política de saneamiento de empresas públicas iba a obligar a realizar millares de despidos. Tras la llegada a la Presidencia de la República de Abdelaziz Buteflika en 1999 *Hamas* ha continuado formando parte de los sucesivos gobiernos de coalición que han conformado la mayoría presidencial. En las elecciones legislativas de 2002 el partido *al-Islah*, fundado por el jeque Abdallah Yeballah tras abandonar el partido *al-Nahda*, obtuvo el 11 por 100 de los votos y 43 escaños por delante del MSP, que obtuvo el 9,7 por 100 y 38 escaños. Abdallah Yeballah concurrió a las elecciones presidenciales de abril de 2004 obteniendo un 5 por 100 de los votos muy por debajo del 85 por 100 de sufragios obtenidos por el presidente Abdelaziz Buteflika.

Marruecos pasa por ser el país que mejor ha logrado controlar el fenómeno de la expansión de un islamismo político. Entre las explicaciones que se aportan se aduce el hecho de que tradicional y constitucionalmente el monarca es al mismo tiempo jefe religioso o *Amir al-muminin*. La realidad es más compleja. De un lado, es cierto que el reino alauí ha cuidado mucho el mantenimiento de esa fuente de legitimidad que es el islam, funcionarizando la mezquita y su personal, estableciendo puentes con el islam tradicional de las cofradías. De otro lado, nunca han dejado de existir cauces políticos que han permitido una cierta participación y mediación social. La misma existencia, como se señaló más arriba, de partidos con una ideología inspirada en el reformismo religioso salafí, como el partido del Istiqlal, ha facilitado que cierto islam político estuviese siempre presente. Pero los movimientos islamistas también existen en Marruecos, incluido el islamismo radical. En 1975 ya hizo su aparición con la reivindicación del asesinato del sindicalista y periodista Omar Benyellun. Poco visible en la década de los ochenta como consecuencia de una represión continuada contra sus miembros —uno de sus líderes, el jeque Abdessalam Yassin, del movimiento *Al-`adl wa-l-ihsán* (Justicia y caridad), permaneció más de una década en residencia vigilada—, la guerra del

Golfo permitió su visualización junto a la oposición legal en las manifestaciones de apoyo al pueblo iraquí.

Junto a esta tendencia radical un grupo islamista moderado y partidario de la participación en la vida política, *Al-islah wa-l-taydid*, liderado por Abdelilah Benkiran, decidió integrarse en un partido político legal, el MPCD (Movimiento Popular Constitucional Democrático) y presentarse con sus siglas en las elecciones legislativas de 1997, obteniendo nueve escaños en la Cámara de diputados. Sin duda una cifra que no traduce su implantación real en medios y barriadas populares de las grandes ciudades. Pero su presencia en la Cámara reveló la voluntad de régimen de integrar a esta corriente en el juego político. Transformado poco después en Partido de la Justicia y del Desarrollo (PJD), llegó a convertirse en las elecciones de septiembre de 2002, primeras del nuevo reinado de Mohamed VI, en la segunda fuerza política del país, a pesar de que se le forzó a no presentarse en todas las circunscripciones.

Los atentados del 16 de mayo de 2003 en Casablanca mostraron cómo a pesar de la participación en el juego parlamentario de una fuerza política de carácter islamista, quedaba fuera y activa una nebulosa de formaciones radicales capaces de conectar ideológicamente con ese fondo ideológico transnacional del islamismo político radical, vinculado de alguna forma con la red de *al-Qa`ida*. Radicalismo alimentado por la combinación tanto de factores internos en el seno de las sociedades musulmanas como son el deterioro de la vida en las ciudades, la pervivencia de la pobreza, el mantenimiento de la corrupción de los gobiernos, como de factores externos derivados de la política de agresión americana contra estados musulmanes (Afganistán e Iraq) y de apoyo a la política israelí más conservadora en confrontación abierta con los palestinos.

2. Turquía y el dilema de la integración del islamismo

En Turquía el principal movimiento islamista ha apostado desde los años setenta por la vía participativa para acceder al gobierno y transformar la sociedad. El caso turco, sin embargo, se diferencia del de otros países musulmanes por la singular relación entre la religión y el estado. La moderna república de Turquía, creada sobre los escombros del Califato Otomano tras la primera guerra mundial, consideraba al islam responsable del declive turco. La laicidad se convirtió en la piedra angular del proyecto nacional elaborado por Kemal Ataturk: el califato fue abolido en 1926, la *chari`a* fue sustituida por códigos de inspiración occidental, las escuelas religiosas cerradas. Todo ello, unido a una prohibición del islam popular de las cofradías, contribuyó a la secularización de la sociedad relegando la religión a la esfera de lo privado (Cauche, 1994: 141-142).

Desde 1937 todas las Constituciones han recogido explícitamente el carácter laico del país. Diferentes leyes han prohibido la utilización política del islam así como la creación de asociaciones que utilicen el islam con fines políticos. El paso de un régimen de partido único a un sistema pluripartidista tras la segunda guerra mundial, favoreció la reintroducción —todavía de forma limitada— del referente islámico en la vida pública, debido a la importancia del voto musulmán. Se restableció entonces la enseñanza religiosa en la escuela pública y fueron autorizadas

de nuevo las fundaciones piadosas o *vakifs* (*waqf* o *habus* en árabe oriental o magrebí). Los partidos conservadores buscaron el apoyo de las cofradías, arraigadas en los particularismos locales, contribuyendo a transformarlas en un importante instrumento político.

Esta política de recuperación del islam favorece la emergencia de una nueva elite educada en los valores religiosos más que en el culto a la laicidad. El final de los sesenta coincide con la emergencia de un islam contestatario, apoyado por la pequeña burguesía del campo y de la ciudad, que denuncia una apertura a Occidente de la que no se beneficia (Besson, 1995: 220-222).

Esta contestación encuentra su portavoz en Necmetin Erbakan, figura carismática del movimiento islamista turco, que funda en 1970 el Partido del Orden Nacional, disuelto un año después por los militares acusado de utilizar la religión con fines políticos. En 1972 reaparece con una nueva denominación, Partido de Salvación Nacional (PSN), convirtiéndose en la tercera fuerza política del país (Özbudun, 1987: 149-153). Entre 1973 y 1977 participa en tres gobiernos de coalición impulsando la aprobación de una serie de medidas legislativas que favorecen el desarrollo de la enseñanza religiosa. El PSN fue disuelto en 1980 igual que el resto de partidos tras un nuevo golpe militar (Carpintero, 1981: 42-47).

El retorno a la democracia tutelada por los militares origina, a partir de 1983, la cohabitación entre el poder militar y el civil. Ambos recurren al referente religioso buscando una legitimidad frente al otro, sin que el principio de la laicidad sea puesto en entredicho: la construcción de mezquitas y de *Imam-hatips* o escuelas religiosas, se multiplican. Simultáneamente los islamistas suplen al estado en la periferia urbana ofreciendo aquellos servicios que éste es incapaz de proporcionar (asistencia médica, servicios sociales...).

Los islamistas se incorporan a los principales partidos (Partido de la Madre Patria y Partido de la Recta Vía). Además se crea el partido *Refah* (partido de la Prosperidad), heredero del PSN, dirigido por Erbakan. Este partido islamista no alcanza buenos resultados electorales hasta 1991 cuando consigue federar el voto de rechazo a los dos partidos mayoritarios que acaparan la presidencia del Gobierno y de la República. El *Refah*, gracias a una acción supletoria eficaz, consigue añadir a su tradicional electorado rural y corporativo, un nuevo electorado urbano formado por una burguesía emergente recién urbanizada, por los inmigrantes urbanos marginados en los suburbios y por una intelligentsia islámica formada en los liceos *imam-hatips*, así como por los kurdos del sureste de Anatolia. Para responder a demandas muy diferentes, el *Refah* proponía una declaración de intenciones muy general y flexible, el *Milli Görus* (visión nacional) y su corolario económico el *Adil Düzen* (orden justo), como marco general en el que las instancias descentralizadas del partido debatían el contenido de los programas (Besson, 1995: 230-231).

Tras alcanzar el poder municipal en Estambul y Ankara en las elecciones municipales de 1994, el *Refah* confirma su creciente audiencia imponiéndose como partido más votado en las legislativas de 1995 con un 21 por 100 de los votos. Gracias a una coalición con el Partido de la Madre Patria, Necmetin Erbakan se convierte en Primer ministro, el primero procedente de un grupo islamista de Turquía. Las presiones del ejército, guardián de los valores republicanos laicos, fuerzan su dimisión nueve meses después. En enero de 1998 el Tribunal Constitucional ilegaliza el par-

tido *Refah* e inhabilita en el ejercicio de cargos públicos al presidente del partido y a cinco diputados. La historia no hace más que comenzar. Como en 1972, se lanza de nuevo una formación islamista alternativa, el *Fazilet Partisi* o Partido de la Virtud, dispuesto a tomar el relevo. La ilegalización del partido islamista en Turquía no provocó una crisis a la argelina, en buena parte porque en la República Turca el marco constitucional es objeto de un amplio consenso sancionado por una trayectoria histórica, y en parte también porque el Ejército, garante de ese marco, no controla como en Argelia todos los resortes del poder y ha sabido devolver el poder a los civiles tras sus diversas tentaciones golpistas. El islamismo turco ha sabido, varias veces ya en la historia reciente, retornar a sus cuarteles de invierno, sin llamamientos a la insurrección popular confiando en que el sistema permitiría su reconstitución con otras siglas.

Es lo que logró Recep Tayip Erdogan, al frente del ala moderada del Partido de la Virtud, creando el Partido de la Justicia y del Desarrollo, que se convirtió en ganador de las elecciones legislativas de noviembre de 2002. Su apuesta decidida por el ingreso en la Unión Europea sería la enseña para obtener un 34,2 por 100 de los votos y 363 escaños de un Parlamento de 550 miembros. La posibilidad de adaptación del islamismo moderado hacia formas de gobierno democráticas quedó truncada tras la represión generalizada de Erdogan como respuesta al Golpe de Estado de julio de 2016 en Turquía. Después de la intentona golpista, el Gobierno islamista destituyó y arrestó a miles de personas.

VI. LA POLÉMICA SOBRE EL DECLIVE DEL ISLAMISMO EN LA ERA BIN LADEN

En la conclusión de su libro *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Gilles Kepel cerraba en vísperas del 11 de septiembre de 2001 su introspección en el mundo del islam político, con un balance de la evolución del movimiento islamista en el último cuarto del siglo XX. En dicho balance señalaba lo que hubo de coyuntural y lo que permanece de este fenómeno social, cultural y político que ha sido y es el islamismo. El término «declive» que aparece en el subtítulo muestra que para Kepel se había llegado «al final de un ciclo histórico». Eso no quería decir de ningún modo que para él dejase de existir el islamismo. Pero desde su punto de vista sus bases han cambiado profundamente. El mundo árabe y musulmán de comienzos del siglo XXI no es el mismo que el que produjera hace tres décadas la «expansión» del movimiento. La joven generación del año 2000 está marcada por el fin de la transición demográfica, vive en una familia nuclear fuertemente condicionada por las estrecheces de la vida urbana y el foso cultural con la generación de sus padres no es tan grande como lo fue el de éstos con los suyos.

El discurso islamista está ya lejos de la utopía y se ha visto con el paso del tiempo, como consecuencia de su control del poder en países como Irán, o de su participación en la gestión pública en otros ámbitos geográficos, confrontado al dinero, al poder, a la violencia, para convertirse en una ideología contemporánea como tantas otras. Así, tras esas etapas de «gestación» y «oscilación» como las denomina Kepel, a lo largo de los sesenta y setenta, se entra a lo largo de los ochenta en una etapa de «expansión y contradicciones» para verse atenazado

«entre la violencia y la democratización» en los años noventa. Todo indica, nos dice este autor, que terminará por verse diluido en la economía de mercado, sometido a un proceso de desmembración e integración en el panorama político de los diferentes Estados-nación.

Este balance se extiende sobre una amplia panoplia de países del islam. Más allá de los casos paradigmáticos de Egipto o Argelia, que resumen bien los momentos de auge y descomposición del movimiento, el libro se adentra en el complejo universo del islamismo en Malasia, Pakistán, Afganistán, Sudán o Turquía. No olvida el papel desempeñado por las guerras del Golfo, de Bosnia o de Palestina en el ocaso de un movimiento que creyó encontrar su fuerza en el llamamiento al «yihad contra los impíos con la espada y la lanza, y contra los hipócritas con argumentos y palabras» según la expresión del egipcio Sayyid Qutb. Pero que se descubrió prisionero de una violencia en la que creyó encontrar un atajo para lograr la toma del poder.

En el análisis de Kepel hay una insistencia por desvelar el entramado social que convierte al islamismo en un mesianismo triunfante en unos casos, pero en otros lo transforma en un populismo en declive. Para el autor de *La Yihad* la razón hay que encontrarla en la ambigüedad del discurso islamista, que enmascara su débil contenido social. La *inteligentsia* islamista que dirige estos movimientos intenta conciliar los intereses de dos grupos sociales bien distintos: los hijos del agobio de un lado, la juventud urbana pobre de los arrabales de las grandes ciudades privada de un futuro, y una burguesía piadosa de otro, clases medias en gestación alarmadas por la trama de corrupción en torno a los nuevos regímenes surgidos en la era de las independencias. Cuando consigue conciliar a ambos nos encontramos con revoluciones victoriosas como la iraní. Cuando no lo logra, como en el caso argelino, gracias entre otras razones a la violencia estatal desencadenada contra el movimiento, termina en una descomposición social que va más allá de entrañar la crisis del islamismo.

En la conclusión del libro, Kepel llamaba la atención del momento de cambio que vivían en el arranque del siglo XXI determinadas sociedades islámicas, rejuvenecidas en sus elites dirigentes, confrontadas a la necesidad de integrar a los grupos sociales desfavorecidos que habían constituido la clientela natural de los movimientos islamistas. La que denomina «democracia musulmana» —de la que el caso turco arriba descrito podía ser una muestra— constituye una posible vía para esa integración. Por el contrario, «si estas elites se contentan con sacar un beneficio inmediato y egoísta del declive actual del islamismo, sin implicarse en su reforma, el mundo musulmán se verá enfrentado, a corto plazo, con nuevas explosiones, tanto si su lenguaje es islamista como étnico, racial, confesional o populista».

La idea del declive del islamismo no es en absoluto compartida por autores como François Burgat que asegura que, lejos de desaparecer, «continúa proveyendo los gruesos batallones de la contestación de los órdenes políticos árabes o del orden regional palestino-israelí» (Burgat, 2001, p. 83). El mismo Olivier Roy, autor del libro *Échec de l'Islam politique* (1992), ha acuñado el concepto de *posislamismo* que no implica, a su juicio, un declive del islamismo sino antes bien el desarrollo de un proceso de reislamización de las sociedades que ha sido fomentado por los Estados desde los años ochenta, pero que ha conducido a los movimien-

tos islamistas a entrar «en el juego político como una fuerza nacional, con un programa que mezcla la lucha contra la corrupción, el conservadurismo y el nacionalismo» (Roy, 2003, p. 33). Es lo que denomina la «banalización de los movimientos islamistas», que no impide su coexistencia con movimientos radicales, algunos de ellos violentos, que no aceptan la integración en el juego de los partidos islamistas legales.

Pero la acción de estos grupos violentos cobra una nueva dimensión desde que deciden extender su lucha a países occidentales a través de una acción terrorista con actos como el del 11 de septiembre de 2001 o el 11 de marzo de 2004. La ideología que subyace a estos actos conecta con algunos de los presupuestos de un islamismo radical, si bien los comunicados reivindicadores de la autoría de los mismos, escritos siempre en un lenguaje que pretende bucear en el cuerpo doctrinal del islamismo, dejan muchas incógnitas sobre el sentido final de los atentados. De ahí que para combatirlos se haya hecho necesario la construcción de un discurso antiterrorista que atribuye a la nebulosa de grupos que hay detrás de los atentados un cuerpo ideológico y una doctrina de la que muchos de ellos, conectados con redes mafiosas de diversos tráficos ilícitos, probablemente carecen.

BIBLIOGRAFÍA

ABU-AMR, Z. (1997): «La monarchie jordanienne et les frères musulmans ou les modalités d'endigument d'une opposition loyaliste», en KODMANY-DARWICH, Bassma y CHARTOUNY-DUBARRY, May (eds.), *Les États Arabes face à la contestation Islamiste*, IFRI, París, pp. 125-144.

AL-AHNAF, M.; BOTIVEAU, B.; FRÉGOSI, F. (1991): *L'Algérie par ses islamistes*, Karthala, París.

ARÍSTEGUI, G. (2004): *El islamismo contra el islam. Las claves para entender el terrorismo yihadista*, Ediciones B, Barcelona.

AYUBI, N. (1996): *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, 3, E. Bellaterra, Barcelona.

BESSON, F.-J. (1995): «La montée en puissance de l'islamisme en Turquie: dysfonctionnement de la laïcité "à la turque"?», en *Hérodote*, 77, pp. 209-233.

BOTIVEAU, B. y CESARI, J. (1997): *Géopolitique des Islams*, Economica, París.

BRIÈRE, C. y CARRÉ, O. (1983): *Islam. Guerre à l'Occident?*, Autrement, París.

BURGAT, F. y DOWELL, W. (1993): *The Islamic movement in North Africa*, University of Texas, Austin.

BURGAT, F. (1996): *El Islamismo cara a cara*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, 1, E. Bellaterra, Barcelona.

— (2001): «De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept», en *Esprit*, Agosto-septiembre, pp. 82-92.

CAMAU, M. y GEISSER, V. (2003): *Le syndrome autoritaire: politique en Tunisie de Bourguiba a Ben Ali*, Presses de Sciences Po., París.

CARPINTERO, R. (1991): «Turquia i els partits islàmics», en *L'Avenç*, 146, pp. 42-47.

CARRÉ, O. y MICHAUD, G. (1983): *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Archives Gallimard Julliard, París.

CAUCHE, V. (1994): «Turquie: héritage kémaliste et réislamisation de la société», en *L'Islamisme*, La Découverte, pp. 141-146.

CHAAHRANI, A. (2004): *La mouvance islamiste au Maroc. Du 11 septembre aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*, Karthala, París.

CHAHAL, N. (1997): «Les traces de la mémoire furtive: constat sur le cas syrien», en KODMANY-DARWICH, Bassma y CHARTOUNY-DUBARRY, May (eds.), *Les États Arabes face à la contestation Islamiste*, IFRI, París, pp. 227-253.

DJERBAL, D. (1997): «Les élections législatives de 5 juin 1997 en Algérie», en *Maghreb Machrek*, 157, pp. 149-161.

EL AYADI, M. (2000): «La jeunesse et l'Islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultivé», en R. BOURQUIA, M. EL AYADI, M. EL HARRAS y H. RACHIK (2000), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Eddif-Codesria, Casablanca.

ESPOSITO, J. L. (1996): *El desafío islámico ¿mito o realidad?*, Acento Editorial, Madrid.

ETIENNE, B. (1987): *L'islamisme radical*, Hachette, París.

GARDET, L. (1977): *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Editions Complexe, Bruselas.

GÓMEZ GARCÍA, L. (1996): *Marxismo, Islam e Islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, Cantarabia, Madrid.

HARBI, M. (1991): *L'Islamisme dans tous ses États*, Arcantere, París.

HERNANDO DE LARRAMENDI, M. (1991): «Frontismo electoral y democracia en Túnez», en LÓPEZ, BERNABÉ y otros, *Elecciones, participación y transiciones políticas en el Norte de Africa*, AECI, Madrid, pp. 295-319.

HOURANI, A. (1992): *Historia de los pueblos árabes*, Ariel, Barcelona.

JOLLY, C. (1995): «Du MTI à la Nahda», en *Les Cahiers de l'Orient*, 38, pp. 19-40.

KEPEL, G. (1988): *Faraón y el Profeta*, Muchnik editores, Barcelona.

— (2000): *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona.

— (2004): *Fitna: guerra en el corazón del islam*, Paidós, Barcelona.

KHELLADI, A. (1994): «Les groupes islamistes armés en Algérie», en *Confluences Méditerranée*, n.º 12, pp. 63-76.

KODMANY-DARWICH, B. y CHARTOUNY-DUBARRY, M. (eds.) (1997): *Les États Arabes face à la contestation Islamiste*, IFRI, París.

KODMANY-DARWICH, B. (1997): «Palestine: des rapports pouvoir opposition ou un partenariat», en *Les États Arabes face à la contestation Islamiste,* IFRI, París.

KRÄMER, G. (1994): «L'intégration des intégristes: une étude comparative de l'Égypte, la Jordanie et la Tunisie», en Ghassan SALAMÉ, *Démocraties sans démocrates: politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Fayard, París, pp. 277-312.

LABAT, S. (1995): *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, Seuil, París.

LAMCHICHI, A. (1989): *Islam et contestation au Maghreb*, L'Harmattan, Histoire et perspectives Meditérranéennes, París.

— (2001): *Géopolitique de l'Islamisme*, L'Harmattan, Histoire et perspectives Meditérranéennes, París.

LAOUST, H. (1977): *Les schismes dans l'islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Payot, París.

— (1948): *Le traité de droit public d'Ibn Taim_ya*, Beirut.

— (1986): *Le califat dans la doctrine de Rashid Ridà. Traduction annotée d'al Khilafa au al-Im_ ma al-`uzm_ (Le Califat ou l'Imama suprême)*, Librairie d'Amerique et d'Orient, Maissonneuve, París.

LEWIS, B. (1990): *El lenguaje poolítico del Islam*, Taurus Bolsillo, Madrid.

— (1996): *Los árabes en la historia*, Edhasa, Archivo de la memoria, Barcelona.

LÓPEZ GARCÍA, B. (1997): *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Síntesis, Madrid.

MERINERO MARTÍN, M. J. (2001): *Irán: Hacia un desorden prometedor*, La Catarata, Madrid.

MILTON-EDWARDS, B. (1991): «A temporary alliance with the crown: the islamic response in Jordan» en James Piscatori, *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, American Academy of Arts and Sciences, pp. 88-108.

ÖZBUDUN, E. (1987): «Islam and politics in modern Turkey: the case of National Salvation Party», en *The Islamic Impulse*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, pp. 142-156.

RASHID, A. (2001): *Los Talibán: el Islam, el petróleo y el nuevo «Gran Juego» en Asia Central*, Península, Barcelona.

— (2002): *Yihad: el auge del islamismo en Asia Central*, Península, Barcelona.

RAMADAN, T. (2000): *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

ROUSILLON, A. (1994): «Plus d'un demi siècle d'activisme islamiste», en *L'Islamisme*, La Découverte, París, pp. 105-108.

ROY, O. (1992): *L'échec de l'islam politique*, Collection Esprit, Seuil, París.
— (1996): *Genealogía del islamismo*, Biblioteca del Islam contemporáneo, 5, Edicions Bellaterra, Barcelona.
— (2003): *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona.
SHARIATI, A. (1982): *Histoire et destinée*, Islam-Sindbad, París.
TOZY, M. (1994): «Les tendances de l'islamisme en Algérie», en *Confluences Méditerranée*, 12, pp. 51-61.
— (2000): *Monarquía e Islam político en Marruecos*, Biblioteca del Islam Contemporánea, Editorial Bellaterra, Barcelona.
ZEGHAL, M. (1997): *Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*, Biblioteca del Islam Contemporáneo 7, E. Bellaterra, Barcelona.
— (2005): *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*, Ed. La Découverte, París.

CAPÍTULO XX

ISLAMISMO YIHADISTA

MANUEL R. TORRES SORIANO

SUMARIO: I. *Introducción.*—II. *Innovaciones doctrinales.*—III. *Reinstauración del Califato y transformación política.*—IV. *La victimización del mundo musulmán.*—V. *Legitimación de la violencia terrorista.*—VI. *Necesidad de luchar contra el «enemigo lejano».*—VII. *Unidad de acción de todos los musulmanes frente al enemigo común.*—VIII. *Determinismo civilizacional e historicidad de la lucha.*—IX. *Conclusiones. Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

La violencia terrorista de inspiración yihadista trata de legitimarse a partir de una serie de conceptos de naturaleza religiosa y planteamientos ideológicos escasamente novedosos. Su principal referencia lo constituye el salafismo, entendido en un sentido amplio como un movimiento de renovación religiosa iniciado en el siglo XVIII, y ampliado posteriormente con el reformismo del siglo XIX. Hoy día es posible detectarlo en realidades tan diversas como la organización Hermanos Musulmanes, el movimiento *Tabligh* o los predicadores *wahabitas* de Arabia Saudí.

A pesar del influjo de esta corriente religiosa, los yihadistas no han estado especialmente interesados en las profundidades del debate teológico y la exégesis del Corán que realiza el salafismo. Antes bien, han extraído una serie de principios fácilmente entendibles por las masas. Este préstamo podría resumirse en los siguientes puntos:

— Los sistemas políticos y sociales dominantes en el mundo islámico son paganos.
— Es un deber de todos los musulmanes vigorizar el islam y combatir el paganismo a través de la predicación y el combate.
— La creación de un verdadero estado islámico es una misión encomendada a la «vanguardia de los musulmanes».
— El objetivo último de los musulmanes es la implantación de los gobiernos de Dios sobre la tierra, eliminando el vicio, el sufrimiento y la opresión.

Esta ideología pretende llevar a cabo un verdadero programa de purificación religiosa del individuo y la sociedad musulmana. Sus partidarios sitúan el origen

de las desventuras sufridas por el mundo islámico en la desviación religiosa que detecta en gran parte de la comunidad de creyentes. El islam habría sido degradado, según esta corriente, con numerosos influjos ajenos a la religión, los cuales han tenido como principal propósito pervertir sus creencias y alejar a sus fieles de Alá y sus mandatos. Los yihadistas no dudan en establecer una equivalencia entre el mundo actual y la *jahiliyyah*: un concepto islámico que describe el estado de ignorancia, barbarismo y politeísmo en el cual se encontraba sumido el mundo árabe antes de la llegada del islam, y que en el presente ha sido sustituido por la devoción de los musulmanes hacia falsos ídolos como el socialismo, el nacionalismo o la democracia.

A pesar de su popularidad en el entorno académico, la expresión «salafismo yihadista», no deja de resultar problemática, ya que raramente los propios yihadistas se identifican explícitamente con él. Su aspiración de convertirse en musulmanes «puros» y libres de cualquier tipo de contaminación cultural o doctrinal les lleva a rechazar cualquier adjetivo diferenciador, al entender que no cabe sino una única forma posible y permisible de practicar el islam.

La principal aportación que realiza esta corriente es imprimir un sentido de urgencia y radicalidad al diagnóstico que realiza el salafismo sobre la realidad. No sólo rechaza como inútil e inmoral las estrategias posibilistas basadas en la transformación progresiva y en el largo plazo de las sociedades islámicas, sino que magnifica el papel de la violencia como instrumento de transformación y como máxima expresión de la adhesión de los creyentes hacia la voluntad de Dios. Esto les lleva a aceptar como válidas la gran mayoría de las metas del islamismo político, pero a rechazar sus estrategias por considerarla tibias y acomodaticias con el pecado. Eso explica, por ejemplo, que un buen número de los líderes e ideólogos del Al Qaeda hayan compartido militancia en la organización islamista Hermanos Musulmanes, un grupo que abandonarían tras sentirse frustrados con su estrategia centrada en el largo plazo. El sentido de urgencia no ha hecho sino acrecentarse dentro del activismo yihadista, hasta el punto de provocar un cisma dentro de sus filas, con la aparición de la organización Estado Islámico (EI, Daesh o Isis), la cual enmarca su proclamación del Califato dentro de la inminente llegada del apocalipsis que se saldará con la victoria y extensión planetaria del islam.

II. INNOVACIONES DOCTRINALES

El islamismo yihadista implica un enfoque extremista de interpretación y selección de algunos de los más importantes pilares doctrinales de la religión musulmana. Es el caso, por ejemplo, del concepto de *al-Wala wal-Bara* («Amar y odiar por la causa de Alá»), que podría ser entendido como la idea de que los musulmanes deben una incuestionable lealtad a Dios, y que bajo el prisma yihadista se reinterpreta como un mandato de persecución y lucha contra las conductas desviadas de otras personas. La interpretación extensiva de lo que supuestamente contradice la *sharía* (ley islámica) les lleva, por ejemplo, a oponerse frontalmente a la democracia como forma de gobierno, a la cual consideran como una forma de politeísmo donde se termina adorando al hombre, al cual se privilegia frente a Alá, como fuente del derecho.

Otro tanto sucede con la expresión *Takfir* («excomunión»), una palabra árabe que denota la acción de declarar *kafir* (infiel o no creyente) a una persona o grupo. El gran teorizador de la violencia *takfirí* fue el pensador medieval Ibn Taymiyya, el cual idealizó la fase fundacional del islam, la época de los *salaf* o venerables ancestros, los cuales consiguieron sobreponerse a poderosos enemigos y extender la fe verdadera. Este es un concepto problemático, ya que la posibilidad de negar la condición de creyente a otro musulmán ha tenido un pasado tremendamente impopular en la historia islámica. A pesar de ello, el terrorismo yihadista ha terminado haciendo un uso intensivo del mismo para legitimar la violencia contra sus objetivos. La práctica totalidad de los gobernantes del mundo musulmán han sido tachados de «apostatas», una etiqueta que exige la muerte del que comete el pecado máximo de negar a Dios.

Sin embargo, la principal innovación se produce sobre el concepto de *Yihad* («esfuerzo»), la cual, según las formulaciones clásicas, se dividía en tres categorías: la yihad «con la mano (o la espada)», que era de naturaleza claramente militar; la yihad «con la lengua», que implicaba la denuncia pública y reprobación de un gobernante injusto o una sociedad corrupta, y la yihad «del alma», desarrollada sobre todo por los sufíes, que implicaba una lucha interna para liberar al espíritu del pecado y las tentaciones.

La yihad violenta pasa a convertirse en el elemento central de su pensamiento político-religioso. El deber de combatir en pro de la religión, termina eclipsando a cualquier otro mandamiento o deber espiritual. Se produce una magnificación de esta posibilidad hasta el punto de considerarse como la expresión más excelsa y fidedigna de la sumisión a Dios. Se percibe como un camino de vuelta a los orígenes y un medio para reforzar la verdadera fe, a través de las prácticas de los primeros musulmanes encabezados por su Profeta. Para el islamismo yihadista no existe duda alguna sobre el deseo divino de humillar y erradicar a los infieles. Dicha voluntad puede ser llevada a cabo por el propio Alá, o a través de las manos de sus creyentes. Ese carácter, de mandato religioso, suaviza enormemente los aspectos más desagradables y cruentos del empleo de la violencia, en la medida de la razón que justifica el asesinato se halla en el orden divino, frente al cual no cabe ejercer objeciones.

Aunque no existe consenso en la doctrina islámica sobre bajo qué condiciones está justificado apelar a la yihad armada, existe una situación bajo la cual no cabe duda de que es una responsabilidad que atañe individualmente a cada musulmán: cuando se produce una agresión contra la religión, en la cual la yihad adquiere el carácter de una guerra defensiva por la supervivencia. Esta ideología reinterpreta la realidad actual como una de esos contextos en el cual el islam vive sumido en un continuo estado de agresión por parte de una coalición formada por cristianos, judíos y sus aliados en el mundo musulmán. Lo que distingue, por tanto, a la ideología mantenida por el terrorismo yihadista del resto del islam tradicional con respecto a este concepto, no es la invención de un deber religioso de carácter violento, sino la interpretación de la historia más reciente y del momento actual, como uno de esos contextos que justifica la sanción divina del uso de la violencia.

III. REINSTAURACIÓN DEL CALIFATO Y TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

El principal objetivo estratégico del terrorismo yihadista consiste en el establecimiento de regímenes islamistas en los países musulmanes y la unión de todos sus habitantes en una única comunidad política bajo la forma del Califato.

Esta propuesta entronca con una importantísima seña de identidad de la visión musulmana del poder y la política. En el islam primigenio no existía la idea de la existencia de dos poderes, sino sólo uno que englobe lo político y lo religioso. Por tanto, la cuestión de la separación entre «Iglesia y Estado» sólo se plantea como consecuencia del influjo occidental en el mundo arabo-musulmán. Es precisamente ese carácter «importado» lo que explica que en un principio ni en el árabe clásico, ni en otras lenguas cuyo vocabulario intelectual y político deriva de aquél, existiesen parejas de palabras que correspondiesen a espiritual y temporal; laico y eclesiástico; religioso y secular. Es precisamente en el propósito de «hacer el bien y combatir el mal», donde el poder político encuentra su legitimación y razón de ser. La autoridad que despliegue el entramado estatal sobre los musulmanes viene, por tanto, amparada por un mandato divino que exige una finalidad moral y religiosa al ejercicio del poder. Al frente de esa comunidad debe situarse un califa, en calidad de vicario o sucesor del Profeta, encargándose este de la custodia de la herencia moral y del legítimo gobierno musulmán.

El yihadismo persigue una profunda transformación del mapa político del mundo arabo-musulmán, ya que exige la desaparición de la práctica totalidad de los actuales mandatarios y la redefinición de las fronteras de estos países. Entre las principales fuentes de la apostasía que recorre el mapa político del islam, se halla el que estos gobernantes han pretendido «suplantar» la voluntad divina como único legislador y soberano válido, al promulgar leyes hechas por hombres.

La instauración efectiva de la ley religiosa, es condición suficiente para el logro de la felicidad, la virtud y el bienestar de la población. Se trata, pues, de un objetivo idealizado, de cuyo logro dependerá en última instancia la resolución de los demás problemas que aquejan a la comunidad. Esta ideología contiene, por tanto, un marcado contenido utópico que contempla como factible la existencia de un paraíso terrenal, una vez que se haya logrado el imperio del islam en todos los confines del planeta.

Por otro lado, el islamismo yihadista considera las actuales fronteras que separan a los distintos países donde habitan musulmanes, como divisiones ficticias creadas por Occidente con objeto de debilitar a la comunidad de creyentes. Desde que el mundo musulmán perdió su unidad califal, sus enemigos han encontrado en la fragmentación de la *umma* una de sus instrumentos más efectivos a la hora de evitar el resurgimiento islámico. El islamismo yihadista opina que el «imperialismo occidental y judío» se habría encargado a lo largo de la historia de fabricar unas supuestas naciones musulmanas, y fomentar unas élites locales nacionalistas, cuyo objeto último eran servir a los intereses de dominación del enemigo. Para el yihadismo sólo existe una nación: la musulmana, de ahí que su producción propagandística trate de eludir aquellos términos que designan unos países en cuya identidad nacional no cree.

IV. LA VICTIMIZACIÓN DEL MUNDO MUSULMÁN

Según este relato ideológico, la decadencia del mundo musulmán no es sólo el resultado de un proceso interno de deterioro religioso e espiritual, sino que ante todo, es el resultado deliberado de los ataques y manipulaciones de un conglomerado al que denomina «la conspiración cruzado-sionista», y que incluye los países de mayoría cristiana, más Israel. Al frente de todos ellos se sitúa a los Estados Unidos de América, al cual se señala como el principal foco de secularismo, materialismo y corrupción moral. Todo un conjunto de depravaciones que dicho país se encarga de extender a través de sus medios de comunicación. América es el elemento que da fuerza y poder a la alianza, quien tienen el dinero, las armas, y los medios necesarios para sojuzgar al mundo musulmán. Es esta nación quien sostiene artificialmente a los gobernantes apóstatas y da cobertura a aquellos países que practican la matanza de musulmanes. De ahí que el terrorismo yihadista haya situado la «cabeza de la serpiente» en los EEUU y adopte una estrategia orientada a golpear esta cabeza como medio de paralizar el cuerpo entero.

Aunque los estrategas de estos grupos se encargan de señalar en cada momento a aquellos países que ocupan un papel predominante dentro de la coalición, suelen contemplarla como un todo uniforme, cuyo principal referente espiritual se encuentra en el judaísmo. Los judíos constituyen una fuerza maléfica que ha conseguido infiltrase en todos los círculos internacionales de poder y decisión, con objeto de facilitar sus siniestros objetivos de dominación mundial. El liderazgo que desempeña los Estados Unidos sólo puede explicarse por la importancia e influencia que en este país desempeña el supuesto «lobby judío», el cual para el islamismo yihadista se ha mostrado sobradamente capaz de manipular la política de la principal potencia mundial en beneficio del minúsculo Estado de Israel.

La denominación de «conspiración» a esta alianza transnacional e interreligiosa no pretende solamente aludir a su finalidad agresiva, sino también denunciar los sutiles y retorcidos métodos que emplea para lograrlo. El uso de medios militares es sólo un instrumento más dentro de un amplio abanico de acciones destinadas a impedir el despertar religioso en el mundo musulmán. El egipcio Ayman al Zawahiri, que terminaría siendo líder de Al Qaeda tras la muerte de Osama Bin Laden, expresaba en una de las obras de referencia del pensamiento yihadista «Guerreros bajo el estandarte del Profeta», lo que él consideraban eran las principales herramientas de esta conspiración:

> «1) Las Naciones Unidas. 2) Los gobernantes enemigos del mundo musulmán. 3) Las empresas internacionales. 4) Los sistemas internacionales de comunicación e intercambio de datos. 5) Las agencias internacionales de noticias y los canales vía satélite. 6) Las agencias internacionales de ayuda.»

Sus mensajes están repletos de relatos, cifras y acusaciones que tratan de ejemplificar los efectos de la política occidental hacia el mundo musulmán. En este sentido se puede hablar de la búsqueda de una «victimización» del mundo musulmán, al cual se sitúa como la presa inocente de los impulsos depredadores de unos países, que no dudarán en masacrar vidas humanas y someter a poblaciones ente-

ras a condiciones de vida infrahumanas, si con ello se alcanzan sus objetivos materiales.

Su esfuerzo propagandístico se caracteriza por una apelación obsesiva a aquellos instintos que hunden sus raíces en la antropología más elemental: el asesinato indiscriminado de niños, ancianos y mujeres. Asociar la política occidental a la agresión contra los estratos más indefensos de toda sociedad contribuye a reforzar la demonización del enemigo y a espolear los ánimos de aquellos que se sienten llamados a poner fin a tanta injusticia. El propio Osama Bin Laden declaraba en 2001:

> Estos [occidentales] que hablan sobre la pérdida de gente inocente no han experimentado que es lo que se siente cuando tu pierdes un niño, no saben que se siente cuando miras a los ojos de tu hijo y todo lo que tú ves es miedo, ¿es que no tienen miedo de que algún día reciban el mismo tratamiento?

La importancia que se confiere a esta visión maniquea de la realidad, también explica por qué entre la selección que los yihadistas efectúan del Corán para ilustrar y reforzar la credibilidad de sus argumentos, predominan numéricamente las *suras* que tratan sobre la condición de víctimas de los musulmanes, el deshonor o la venganza.

V. LEGITIMACIÓN DE LA VIOLENCIA TERRORISTA

Buena parte de su producción ideológica tiene como propósito justificar y ensalzar que la violencia perpetrada es justa, legítima y proporcionada. El discurso construido para alcanzar este fin recurre a una amplia variedad de argumentos y no está exento de contradicciones.

En primer lugar, la postura que el movimiento yihadista mantiene con respecto al uso del propio término de terrorismo es ambigua. A lo largo de sus comunicados es posible encontrar de manera simultánea un rechazo a que sus actividades sean calificadas como tales, junto a una explícita defensa de la bondad del tipo de terrorismo que estos grupos practican. Estos grupos muestran una evidente preferencia por utilizar la jerga de la guerra, la cual provee de legitimidad y justificación a las acciones violentas, al tiempo que establece una equivalencia moral entre las acciones de los terroristas —como estrellar un avión contra un edificio— y las acciones de las fuerzas armadas de un país democrático. De ahí, que los grupos terroristas con carácter general hayan enfatizado más los requerimientos para ir a la guerra *(jus ad bellum)* más que las normas de conducta dentro de la propia guerra *(jus in bellum)*. Para sus ideólogos, no toda violencia es condenable, sino que existe una violencia justa y necesaria, la cual no puede ser calificada de terrorismo. En una entrevista de 1997 Bin Laden afirmaba lo siguiente a un reportero norteamericano:

> En la actualidad, los Estados Unidos como resultado de una atmósfera de arrogancia ha establecido un doble rasero, llamando terrorista a cualquiera que va en contra de su injusticia. Ellos ocupan nuestros países, roban nuestros recursos, nos imponen gobernantes que gobiernan en contra de lo que Dios ha revelado, y buscan de nosotros que además estemos de acuerdo con todo ello. Si rechazamos todo esto, ellos dirán que somos terroristas.

No obstante, en el yihadismo también encontramos una labor de reinterpretación y exaltación del terrorismo que entra en contradicción con estas objeciones. Existe una asunción expresa y sin tapujos de la etiqueta de terrorista basándose en la idea de que el mundo musulmán se halla inmerso dentro de una guerra asimétrica, donde es imprescindible adoptar las tácticas propias de los que se ven desprovistos del poderío militar y material del adversario. Esa desproporción determina que exista un «terrorismo bueno», practicado en términos de autodefensa contra la opresión y la tiranía; y un «terrorismo malo», como el llevado a cabo por los EEUU a lo largo del mundo, cuyo único objetivo es someter a las poblaciones que pretende explotar.

La aceptación de la metodología terrorista se basa en la percepción subjetiva de los «beneficiosos» efectos que los radicales perciben tras cada ataque terrorista. La magnitud de los resultados obtenidos tras cada atentado, justifica plenamente los medios empleados en su consecución. Encontramos, por tanto, una de las más contundentes asunciones de que el fin justifica los medios.

Algunos de los principales «logros» que el terrorismo genera son:

a) Debilita la moral del enemigo. Eliminando su imagen de fortaleza y denunciando la falsedad de los principios que orienta su acción.

b) Causan unos terribles daños económicos y materiales, no sólo por la destrucción ocasionada directamente por el ataque, sino sobre todo por la reacción social que desencadena, la cual dificulta enormemente que se den las condiciones indispensables para que funcione con normalidad una economía de mercado.

c) Causa división entre la coalición formada por cruzados, judíos y sus aliados apóstatas, puesto que hace aflorar «la hipocresía y el deterioro moral» de sus componentes.

d) Consiguen que la gente se vea forzada a tomar partido en una lucha maximalista en la que no es posible mostrase neutro y adoptar posturas intermedias.

e) Los atentados originan un «renacer religioso»: propicia que los creyentes se interroguen sobre los fundamentos de su religión; que los que habían venido practicando una fe laxa, abracen con más coherencia sus creencias, y al mismo tiempo despierta entre los no creyentes una curiosidad creciente hacia el islam que se traduce en nuevas conversiones.

A pesar de los beneficios que los terroristas perciben en sus acciones, se hace también necesaria una labor de racionalización ideológica de sus crímenes para atenuar la emotividad y las objeciones morales relacionadas con el uso de la violencia, especialmente cuando ésta se dirige contra víctimas que pueden ser catalogadas como «inocentes».

Una primera justificación, es la consideración de las víctimas como parte de los daños inevitables que tienen lugar en todo conflicto armado, algo que se ve acentuado como consecuencia del carácter de guerra total que se le otorga a la yihad global. En las guerras ilimitadas se convierte en objetivo todo aquello que da fuerza al adversario, incluidos los civiles, por su apoyo a los gobernantes y por su contribución en impuestos y trabajo al mantenimiento del esfuerzo bélico. Atacar únicamente al personal armado significaría prolongar indefinidamente el

conflicto, con la consiguiente muerte de más musulmanes, ya que los países occidentales pueden reponer si mayor dificultad las pérdidas humanas y materiales, siempre y cuando sus estructuras económicas y sociales permanezcan intactas.

Paradójicamente la configuración de sus sistemas políticos y sociales como democracias, determina que las acciones de sus gobernantes sean una extensión de la voluntad de los gobernados. Existe, por tanto, un acuerdo implícito por parte de estas sociedades en las masacres y abusos que Occidente lleva a cabo hacia el mundo musulmán. No existe una división entre combatientes y no combatientes, todos son engranajes de una maquinaria destinada a perpetuar la injusticia en el mundo.

El tabú que acarrea el asesinato de los más indefensos, se intenta superar en términos de excepcionalidad religiosa. Pero ante todo, esas muertes se conciben como instrumentos de una legítima venganza que se intenta justificar en términos de la más estricta paridad. Su propaganda no ha cesado de lanzar delirantes cifras de supuestas víctimas musulmanas, cuyo objeto no es otro que justificar los muertos ocasionados, ya que éstos no son sino una pequeña muestra del sufrimiento que Occidente y sus aliados han infligido históricamente a la *umma* (comunidad musulmana).

El asesinato de «hermanos» es así relativizado, en aras de un supuesto interés colectivo. Se trata por tanto de optar por el mal menor. Si la acción de los *muyahidin* se viese paralizada continuamente por la posibilidad de causar víctimas entre los musulmanes, el efecto sería que la *umma* perdería la posibilidad de defenderse y se vería condenada eternamente a sufrir los abusos de sus enemigos. Encontramos, por tanto, en el movimiento yihadista una pauta común a otras organizaciones terroristas donde el valor individual de la vida queda diluido a favor de un supuesto interés superior (llámese umma, nación, revolución social, supremacía racial, etc.), que llega de ese modo a justificar el asesinato de los propios individuos que proclama defender.

VI. NECESIDAD DE LUCHAR CONTRA EL «ENEMIGO LEJANO»

El movimiento yihadista global guarda una profunda semejanza con otros grupos islamistas radicales que no han dudado en acudir a la violencia para provocar un cambio político en sus respectivos países. Ambas corrientes comparten lo que han denominado el «enemigo cercano», aquel que se encuentra dentro de sus propias sociedades y que impide la islamización de la sociedad y la política. Sin embargo, es a la hora de señalar sus adversarios y establecer prioridades entre ellos donde encontramos una de las principales señas de identidad. Los fundadores de Al Qaeda (muchos de ellos provenientes de otros grupos con un amplio historial de ataques contra los regímenes políticos de sus respectivos países) realizaron una reflexión histórica sobre cuál había sido el devenir del movimiento islamista en las últimas décadas. En primer lugar, detectaron los pobres resultados que habían logrado: la gran mayoría del mundo musulmán continuaba siendo gobernado por regímenes no religiosos, incluso algunos de ellos eran abiertamente secularistas y simpatizantes de ideologías occidentales como el nacionalismo y el socialismo. Por otro lado, las acciones violentas emprendidas por los grupos locales, lejos de hacer tambalear estos regímenes despóticos, habían sido el detonante de una cruel persecución que

se había saldado con la muerte, encarcelamiento y persecución de los islamistas. Entre las explicaciones que tratan de justificar esta debacle, se encuentra una que terminará dando identidad al yihadismo global: por encima de este «enemigo cercano», se haya un «enemigo lejano», que apuntala y garantiza la supervivencia de unos regímenes corruptos, que son utilizados como meros peones para llevar a cabo de política de sometimiento y explotación hacia el mundo musulmán.

El señalamiento de este nuevo enemigo supuso una auténtica ruptura dentro del islamismo violento. En sus primeras etapas, estos grupos eran predominantemente localistas, existiendo muy poca literatura operacional sobre la posibilidad de atacar a un enemigo «lejano». Sin embargo, progresivamente se fue generando un bagaje doctrinal que argumentaba que atacar exclusivamente a los regímenes «apóstatas», constituía un esfuerzo infructuoso mientras estos siguiesen contando con el poderoso apoyo económico, político y militar de Occidente. Incluso, en el supuesto en que el islamismo consiguiese hacerse con el poder en alguno de estos países, los occidentales intervendrían directamente para imponer sus intereses e impedir que se extienda la semilla del renacer religioso en el resto del mundo musulmán. El movimiento yihadista considera que la única manera de romper este proceso es golpear y derrotar al aglutinador, y al elemento más poderoso de esta coalición: los Estados Unidos.

El objetivo de derrota de la principal potencia mundial, lejos de ser concebido como una empresa titánica es asumida como un objetivo realista y cercano. Al Qaeda estableció una discutible relación de causa-efecto entre la derrota de la Unión Soviética en Afganistán y su posterior desaparición. Los yihadistas extrajeron de este episodio el convencimiento de que podían enfrentarse con éxito a cualquiera de los enemigos del islam. Si ya habían sido capaces de derrotar a la Unión Soviética ¿por qué no podrían repetir esa gesta con los Estados Unidos?

Determinados acontecimientos han terminado desdibujando la línea divisoria que los yihadistas globales trataron de establecer entre enemigo «cercano» y «lejano». Por un lado, la presencia militar de Estados Unidos en países como Afganistán e Irak, convirtieron a un adversario que manipulaba desde la distancia, en un ocupante local que podía ser combatido sin abandonar el propio país. El despliegue conjunto de tropas extranjeras y locales dificultaba, igualmente, la posibilidad de discriminar entre objetivos. Pero por otro lado, una mayoría de países de mayoría musulmana emprendieron tras el 11-S una feroz represión de las redes terroristas domésticas y acentuaron su colaboración policial y de inteligencia con Occidente. Como consecuencia de este nuevo entorno represivo, perdieron en buena medida la oportunidad de elegir entre un objetivo y otro, y de manera reactiva se lanzaron a golpear a los aparatos de seguridad locales. Éste ha terminado produciendo lo que se ha conocido como una «hibridación ideológica» de las agendas locales y globales de los distintos grupos yihadistas.

VII. UNIDAD DE ACCIÓN DE TODOS LOS MUSULMANES FRENTE AL ENEMIGO COMÚN

En el discurso del salafismo yihadista existe una clara apuesta por lograr la unidad de actuación de toda la *umma*, sin embargo, el islam contemporáneo es profundamente heterogéneo. A las diferencias doctrinales se le suman toda otra

serie de circunstancias igualmente importantes para explicar por qué la unidad política y religiosa de los musulmanes ha sido un objetivo inalcanzable. La extensión de esta religión por todo el planeta ha determinado que podamos encontrar musulmanes de muy diversas etnicidades, tradiciones culturales de gran arraigo, identidades nacionales y tribales, y toda una serie de experiencias históricas que han sentado la base para una más que notable diferenciación que, en no pocas ocasiones, ha desembocado en guerras abiertas entre los propios musulmanes.

No obstante, sus ideólogos creen que esta unión no sólo es deseable, sino que además es posible en el presente momento histórico. La supervivencia del islam y de sus gentes se haya amenazada por una nueva, sofisticada y más depredadora reedición de las cruzadas medievales encabezadas por los Estados Unidos. La unión de todos los fieles, independientemente de su origen, es la única vía a través de la cual se podrá lograr la derrota del enemigo y el resurgir del perdido poderío islámico. La unificación que se propugna, no se basa en una labor de homogeneización de las creencias, sino que consiste en una unidad desestructurada y espontánea de acciones tendentes a lograr el objetivo común de todos los creyentes: la derrota de «cruzados y judíos».

Sin embargo, el salafismo yihadista continúa siendo estrictamente un asunto sunní, donde no sólo hay una ausencia de chiítas en los cuadros de este movimiento terrorista, sino que algunos de sus más destacados líderes, son personas que consideran a los chiítas como herejes que deben ser castigados con la máxima severidad. Uno de los más cristalinos ejemplos de esta contradicción entre los postulados estratégicos del movimiento y su aplicación a la realidad, lo encontramos en las acciones de la organización terrorista fundada por el jordano Abu Musab Al Zarqawi. A pesar de adherir formalmente su organización a Al Qaeda en una carta donde hacía encendidos elogios a la unidad de todos los musulmanes contra el enemigo americano, este grupo terrorista presentó un perfil rebosante de odio hacia los musulmanes chiítas a los que describía como: «la serpiente acechante, el astuto y vicioso escorpión, el enemigo traicionero y el mortífero veneno». Este odio sectario formaría parte de las señas de identidad de las distintas denominaciones de su grupo hasta alcanzar su máximo desarrollo en las acciones del llamado Estado Islámico dentro del conflicto sirio.

VIII. DETERMINISMO CIVILIZACIONAL E HISTORICIDAD DE LA LUCHA

La visión yihadista del mundo se corresponde con la visión primaria del islam que diferenciaba entre *dar-al-islam* (tierra del islam) y *dar-a-harb* (tierra de la guerra). Según este esquema, sólo cabe diferenciar entre aquellas regiones donde reina efectivamente la voluntad de Alá, a través de la aplicación íntegra de sus mandatos entre los fieles y, por otro lado, aquellos lugares donde es necesario acometer la lucha para extender la religión y defender a los musulmanes donde son atacados. No cabe, pues, la neutralidad. Aquellos que tratan de defender una visión conciliadora del conflicto son vistos con mayor recelo incluso que los enemigos declarados, puesto que con sus alegatos en contra de la violencia y a favor del diálogo, no hacen sino minimizar la magnitud de su lucha y despreciar la justicia

de la causa de los creyentes. La lucha se entiende como una guerra cósmica entre el bien y el mal, que incluye también la satanización del adversario y un maximalismo que exige que la única opción posible sea la victoria total.

Esta división del mundo entre dos únicos bandos: el de Dios y el de «Satán», determina que para esta organización terrorista resulte muy grata la teoría del «choque de civilizaciones» expuesta por el profesor Samuel Huntington. Según esta polémica y conocida teoría, las dinámicas de poder y enfrentamiento a lo largo de la historia pueden interpretarse como el resultado del enfrentamiento entre diferentes civilizaciones marcadas por unas pautas culturales y religiosas que las hace incompatibles, y proclives al conflicto entre ellas. Existe, por tanto, un cierto determinismo en la evolución de las sociedades humanas que las hace agruparse en función de unas pautas comunes, y enfrentarse contra aquellas otras civilizaciones que suponen una amenaza para la propia identidad y las aspiraciones de poder y predominio de la propia civilización. Este concepto aparece con notable frecuencia en su propaganda, en la medida en que le permite transmitir a su audiencia la idea de que los conflictos que afectan a musulmanes, no son sólo el mero resultado de los enfrentamientos políticos y económicos entre países, sino que lo que se dirime es ante todo una lucha entre aquellos que pretenden erradicar el islam y sus gentes, y entre aquellos musulmanes que luchan legítimamente por su supervivencia.

Para los ideólogos radicales el enfrentamiento de los bloques capitalista y comunista durante el período de Guerra Fría es sólo un pequeño paréntesis dentro de todo un continuo histórico de 1.300 años de enfrentamiento entre cristianos y judíos contra musulmanes. En ese sentido, el enfrentamiento violento contra los no musulmanes se sitúa en la más estricta normalidad, siendo una extensión lógica del enfrentamiento entre el bien y el mal.

El discurso del yihadismo global es atemporal, ya que el transcurso de varios siglos no diluye la necesidad de vengar pasadas afrentas, o incitar al mundo musulmán a recuperar un esplendor medieval que nunca debió abandonar. Calificar a los occidentales como cruzados, por ejemplo, permite no sólo denigrar las motivaciones de su enemigo, sino que también transmite al mundo musulmán la idea de que nos encontramos en una etapa más de una lucha que se prolongará hasta el fin de los tiempos.

IX. CONCLUSIONES

La ideología yihadista no constituye un bloque monolítico de doctrinas e ideas. Existen múltiples contradicciones en sus planteamientos, así como disputas en torno a cómo debe interpretarse y adaptarse esas ideas a un entorno en continua transformación.

Uno de los puntos de fricción más importantes ha sido quien posee más autoridad para dictaminar sobre la yihad armada: los estudiosos del islam o los *muyahidín*. Los primeros han reivindicado su autoridad en base a su preparación intelectual y a su conocimiento exhaustivo sobre el Corán y los hechos de los primeros musulmanes. En cambio, los «guerreros» han reivindicado la autoridad y sabiduría que confiere la experiencia en el campo de batalla, la cual permite interpretar del

deber sagrado de la lucha desde la óptica de las dificultades que deben afrontar los combatientes, la cual no siempre es bien entendida por los «académicos» que carecen de experiencia personal en la lucha de la yihad.

Este conflicto sobre quién posee más «credibilidad» para hablar sobre la yihad ha alimentado las continuas disputas entre grupos militantes y académicos sobre cuestiones tan sensibles como el ataque contra chiítas, mezquitas, aglomeraciones de civiles, o los límites a la hora de negar la condición de creyente a otros musulmanes.

Determinados acontecimientos geopolíticos también han hecho tambalearse algunos de los pilares doctrinales de este movimiento. Así, por ejemplo, las revueltas en el mundo árabe iniciadas a finales de 2010 supusieron un duro golpe a la tesis yihadista sobre el enemigo «lejano» y «cercano». Durante años los propagandistas de la yihad global habían reiterado que el cambio en los países musulmanes sólo podía producirse recurriendo al uso de la violencia. Sin embargo, la caída de Ben Alí en Túnez y de Hosni Mubarak en Egipto, no sólo se produjo de manera ciertamente incruenta, sino que a pesar de las profecías de los radicales, las potencias occidentales no hicieron nada para detener la ola de cambio. En el caso de Libia, incluso intervinieron activamente para atacar al régimen de su reciente aliado el coronel Gadafi. Para confusión de algunos combatientes libios, la intervención militar de la OTAN fue vital para proteger sus vidas y conducirlos hacia el éxito. A pesar de la rotundidad de las doctrinas de Al Qaeda que afirmaban la imposibilidad de tomar a los «cruzados» como aliados, esta colaboración había sido esencial para acabar con el gobierno de uno de sus más odiados enemigos.

Los cambios experimentados en el mundo arabo-musulmán no constituyen la primera ocasión en la cual la realidad contradice el discurso mantenido el terrorismo yihadista. En el pasado, sus ideólogos tuvieron que hacer frente a numerosas situaciones tan incomodas como recibir críticas de sujetos a los que previamente se había señalado como referentes religiosos. Otros hechos como la reacción hostil de algunas poblaciones musulmanes que supuestamente habían sido «liberadas» por los *muyahidín*, o su incapacidad para concretar en hechos sus reiteradas amenazas contra países y personalidades tampoco han contribuido a mejorar su imagen. Sin embargo, el hecho que más problemas ha generado al discurso yihadista es precisamente la identidad de los que han sido víctimas de su violencia. A pesar de presentarse como guerreros islámicos que defienden a la comunidad musulmana frente a sus enemigos «cruzados y judíos», más del 85 por 100 de las víctimas de esta violencia han sido otros musulmanes, procedentes mayoritariamente de la población civil.

No obstante, este terrible dato y otras contradicciones han sido convenientemente racionalizadas por la propaganda terrorista. Los portavoces de estas organizaciones han divulgado los elementos necesarios para que sus seguidores puedan reinterpretar la realidad para que ésta no choque con sus creencias más arraigadas. De esa manera, si bien el mensaje ha perdido consistencia para una audiencia alejada de sus planteamientos, no ha sucedido igual con sus seguidores más acérrimos. Eso explica por qué las «verdades incomodas» no ha degradado sensiblemente el atractivo de las opciones violentas entre determinadas audiencias.

BIBLIOGRAFÍA

ANTÓN MELLÓN, J. (2015): *Islamismo yihadista: radicalización y contrarradicalización*, Tirant lo Blanch, Valencia.

BRACHMAN, J. (2009): *Global Jihadism. Theory and Practice*, Routledge, Oxon.

CHOUEIRI, Y. (1997): *Islamic Fundamentalism*, Pinter, Londres.

COOK, D. (2005): *Understanding Jihad*, University of California Press, Berkeley.

DE LA CORTE, L. (2006): *La lógica del terrorismo*, Alianza Editorial, Madrid.

DE LA CORTE, L. y JORDÁN, J. (2007): *La yihad terrorista*, Síntesis, Madrid.

ELORZA, A. (2002): *Umma. El integrismo en el Islam*, Alianza, Madrid.

GERGES, F. (2005): *The Far Enemy. Why Jihad Went Global*, Cambridge University Press, Nueva York.

HALVERSON, GOODALL, L., y CORMAN, S. (2011): *Master narratives of Islamist extremism*, Palgrave MacMillan, Nueva York.

HEGGHAMMER, T.: «Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism», en MEIJER, R. (ed.) (2009): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Hurst & Company, Londres.

HELFSTEIN, S. *et al.* (2009): «Deadly Vanguards. A Study of al-Qa'ida's Violence against Muslims», *The Combating Terrorism Center at West Point Occasional Paper Series.*

HUNTINGTON, S. (1997): *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona.

JOSROJAVAR, F. (2003): *Los nuevos mártires de Alá*, Martínez Roca, Madrid.

JUERGESMEYER, M. (2001): *Terrorismo religioso*, Siglo XXI, Madrid.

KEPEL, G. (2001): *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona.

LEWIS, B. (2004): *El lenguaje político del Islam*, Taurus, Madrid.

MCCANTS, W. (2015): *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State,* St. Martin's Press, Nueva York.

REINARES, F. y ELORZA, A. (2004): *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M.*, Temas de Hoy, Madrid.

ROY, O. (1996): *Genealogía del islamismo*, Bellaterra, Barcelona.

TORRES SORIANO, M.: «Bases doctrinales e ideológicas del terrorismo yihadista» en ANTÓN MELLÓN, J. (2015): *Islamismo yihadista: radicalización y contrarradicalización*, Tirant lo Blanch, Valencia.

— (2009), *El Eco del Terror. Ideología y Propaganda en el Terrorismo Yihadista*, Plaza y Valdés, Madrid.

CAPÍTULO XXI

RACISMO Y ANTISEMITISMO

Xavier Torrens

> El racismo puede, desde luego, llevar a la ruina al mundo occidental y, qué duda cabe, al conjunto de la civilización humana. [...] Porque, pese a lo que cultos científicos puedan afirmar, la raza no es, políticamente hablando, el comienzo de la humanidad, sino su final; no es el origen de los pueblos, sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural.
>
> Hannah Arendt

I. EL RACISMO

Fue a finales del siglo xv cuando en el vocabulario se acuñó el término «raza» y no será hasta la década de 1930 cuando surgió el término «racismo». El vocablo «racismo» nació en 1933 en Alemania y en Gran Bretaña se trasladó al inglés en 1938. Una noción, que si bien tuvo su elaboración en cuanto ideología política moderna a lo largo del siglo xix, prolongándose su desarrollo desde entonces hasta nuestros días, ello no es óbice para que pueda ser dilucidada con retrospectiva histórica la existencia del racismo como hecho social y asimismo ideológico desde tiempos inmemoriales. Cuando menos desde la Antigüedad clásica (Isaac, 2006), prosiguiendo su andadura hasta la actualidad como ideología contemporánea. Su construcción ideológica en torno al concepto de la raza como principio explicativo de la sociedad como veremos sucedió en períodos más cercanos de la historia de las ideas.

El racismo es el resultado de procesos políticos, sociales e históricos que han conducido a una distribución desigual del poder a partir de la discriminación étnica, ejercida sobre las minorías culturales. El racismo es una ideología desde la cual se han estructurado movimientos políticos y tiene repercusiones en las instituciones y las políticas públicas. Quienes la sostienen pretenden configurar una sociedad acorde con sus presupuestos doctrinarios distintos según las épocas, con

nociones tales como «infiel», «raza» o «inmigrante». Las imágenes negativas y los estereotipos acerca de determinadas minorías culturales configuran el sistema de ideas del racismo. Este sistema de ideas se ha mantenido vigente a lo largo de la historia, pero ha cambiado paulatinamente su discurso.

Una primera definición del racismo, en sus múltiples vertientes, es la siguiente: racismo es el discurso y la discriminación hacia personas pertenecientes a una minoría cultural, por motivos de cultura, religión, color de piel y origen nacional. De entrada, esta definición es una expresión clara de que el racismo puede practicarse contra una comunidad religiosa (hindúes, musulmanes y sijs en Europa), un grupo con el color de la piel distinto (negros en EEUU y en Brasil), un pueblo diferente (gitanos en España y Rumania), un grupo lingüístico distinto (latinos en EEUU), un pueblo indígena (indígenas en México o aborígenes en Australia) o una minoría de origen nacional diferente (kurdos en Turquía y Alemania). Y nos permite observar que el trato injusto adopta distintas formas para manifestarse, sea el discurso o la discriminación.

Con el propósito de analizar el discurso racista, se tendrá en cuenta una definición más ceñida a la dimensión ideológica. Formulo la definición siguiente: el racismo es el sistema de prejuicios, estereotipos, creencias, representaciones, discursos e ideologías construido sobre la base de una clasificación falsa del género humano, configurada a partir de diferencias religiosas, biológicas o culturales, imaginarias o reales, con el fin de atribuir una jerarquización discriminatoria y legitimar una distribución desigual del poder para ejercitar la dominación sobre unas comunidades o minorías culturales.

El racismo afecta a las minorías étnicas o minorías culturales, siendo estas concebidas como los colectivos humanos que no pertenecen a la corriente principal o el *mainstream*. Determinados sectores de la sociedad consideran que los miembros de estas minorías étnicas son extranjeros, como los magrebíes en la Unión Europea, o extranjerizados, como los gitanos. El concepto de etnia, minoría cultural o minoría étnica está referido a un grupo con unas determinadas características culturales que evolucionan y se transforman dinámicamente. Es un concepto sin connotaciones negativas y utilizado sin establecer conexión alguna entre el genotipo (características genéticas de la persona) y el fenotipo (rasgos físicos de la persona). La omisión de cualquier referencia a la pretendida vinculación entre genotipo y fenotipo es la distinción fundamental con respecto a la raza. La etnicidad responde únicamente a criterios culturales (identidad, pertenencia, historia, lengua o religión).

Otro concepto que en ocasiones hallamos en los análisis de este objeto de estudio es el de «xenofobia», referido a la fobia, miedo u odio a los extranjeros. Aquí se incluirá sin más dentro del fenómeno global del racismo. De hecho, en el análisis empírico de hoy en día racismo y xenofobia son conceptos equivalentes, porque de hecho ambos incluyen a extranjeros y extranjerizantes. Podemos desprendernos de dicha inflación conceptual. Hechas estas aclaraciones terminológicas previas, cabe indicar que el debate ideológico que se analiza se centra, sobre todo, en la dicotomización entre *nature* y *nurture*, entre lo hereditario y lo educativo como factores de la constitución de los rasgos culturales y la construcción de las identidades. A grandes rasgos y con matizaciones, habitualmente en el primer polo, el de la conducta biológica y heredada, se ha situado el racismo, y en el segundo eje, el del proceso de socialización y aprendizaje, el antirracismo.

La contraposición entre el «Nosotros amigo» y el «Ellos enemigo», entre «los de aquí propios» y «los de fuera ajenos», es la pieza básica sobre la que se construye el racismo. El extrañamiento del «Otro de fuera» en relación con el conocido «Nosotros de aquí». Los estereotipos predisponen a responder con rechazo o animosidad hacia una persona o una minoría. Ese otro supuestamente pone en cuestión nuestra cosmovisión y para evitar el derrumbamiento de la seguridad se trazan límites a nuestro rededor. Se edifican barreras que sean infranqueables para el otro. Conceptualmente esto significa que el racismo permite vehicular y pretende racionalizar —de forma arbitraria, no cabe duda— el temor, los sentimientos de culpa, el miedo a sí mismo. Entonces el racismo se manifesta bajo distintas formas. No obstante, todo tipo de racismo tiene un sustrato común invariable: excluir del poder a otros o construir una realidad resultante de una distribución desigual del poder. Esta exclusión o distribución desigual del poder comprende una multiplicidad de modalidades de discriminación o trato desfavorable hacia las personas pertenecientes a minorías étnicas en distintos ámbitos de la vida cotidiana: trabajo, vivienda, educación, cultura, servicios sociales, sanidad, etc. Este rasgo común permite armonizar un nexo de unión en una ideología que ha vivido mutaciones en correspondencia a las realidades cambiantes en las que se inserta.

Wieviorka (1992) apunta a la existencia de ciudadanos *in* y ciudadanos *out*. Es lo que se denomina *weness* (notredad) y *they-ness* (otredad o alteridad). Taguieff (1991) distingue tres dimensiones del racismo. Lo que llama racialismo, el racismo como actitud, los prejuicios. Lo que califica de discriminación, el racismo como conducta, los comportamientos discriminatorios. Y lo que denomina racismo, el racismo como ideología, las doctrinas racistas.

Miles (1989) describe el racismo como una ideología que sigue un proceso de construcción cognitiva según una evolución. Primero, ante unas características fenotípicas o genéticas, o ambas a la vez, hay una atribución de significación más allá de la estricta cuestión biológica. Después se presenta un sistema de categorización de las personas. Luego, a esas personas ya categorizadas se les añaden características consideradas negativas. Por último, viene la jerarquización de esos grupos, así como el establecimiento de criterios de exclusión y de inclusión de los recursos y los servicios de la sociedad en función de la pertenencia a un grupo u otro. Así se construye una ideología de matriz racista.

Taguieff (1987) examina el racismo a manera de un ensamblaje de representaciones e ideas. Este sistema de ideas es percibido como normal y de sentido común en cada época histórica. Ello es así porque la ideología racista, lejos de ser estática y rígida, es un sistema de ideas que ampara prejuicios y estereotipos en la vida cotidiana. Para su mejor comprensión y análisis, se presenta una taxonomía del discurso del racismo que se ajusta a un análisis diacrónico.

Desde el prisma de la ciencia política, la sociología y otras ciencias sociales, podemos discernir un racismo fundamentado en tres paradigmas cognitivos distintos. De acuerdo con ello, consideraremos en esencia tres grandes manifestaciones del racismo (ver cuadro 1): el religioso, el biológico y el cultural. Estas tres eras del racismo son el resultado de la acomodación de esta ideología a su contexto histórico. La ideología racista ha sobrellevado una evolución en su discurso. Los cortes históricos, concatenados entre sí, fueron como sigue: el racismo religioso, hasta el proyecto de la Modernidad en la Ilustración; el racismo biológico, desde

el siglo XVIII hasta la Shoah (el Holocausto); y el racismo cultural, prevaleciente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días.

CUADRO N.º 1

Las tres eras del racismo

Paradigma	**Racismo religioso**	**Racismo científico**	**Racismo cultural**
Período histórico	Hasta finales del siglo XVIII	Entre 1789 y 1945	Desde la 2.ª mitad del siglo XX hasta hoy
Fractura histórica	La Ilustración	La Revolución francesa y la Shoah	La Shoah (el Holocausto)
Tipo de sociedad	Sociedad agraria	Sociedad industrial	Sociedad del conocimiento
Modelo de Estado	Estado absolutista	Estado liberal	Estado democrático
Canon cultural	Premodernidad	Modernidad	Posmodernidad
Legitimación	Religión	Ciencia	Cultura
Axioma	Infiel pecador	Raza inferior	Inmigrante ilegal
Ideología	Cristianismo como única religión auténtica frente a religiones paganas	Raza superior civilizada frente a razas inferiores primitivas	Ciudadanos con cultura nacional frente a inmigrantes con culturas foráneas
Discurso	La religión de los infieles es incompatible con la salvación de las almas cristianas	El atraso de las razas inferiores es incompatible con la civilización europea	Las diferencias culturales de los inmigrantes son incompatibles con la identidad nacional
Rumor n.º 1	Los infieles son impuros para merecer la fe verdadera	Las razas inferiores están incapacitadas para el progreso	Los inmigrantes no quieren integrarse en la cultura nacional
Rumor n.º 2	Los infieles tienen el alma corrupta	Las razas inferiores tienen un menor coeficiente intelectual	Los inmigrantes tienen una cultura diferente que choca con la nuestra de aquí
Rumor n.º 3	Los gitanos son herejes pecadores que no pueden vivir con nosotros	Los gitanos son una raza inferior que no puede vivir con nosotros	Los gitanos son tan diferentes culturalmente que no saben vivir con nosotros
Rumor n.º 4	Los árabes son infieles pecadores que no pueden vivir con nosotros	Los árabes son una raza inferior que no puede vivir con nosotros	Los árabes son tan diferentes culturalmente que no saben vivir con nosotros

FUENTE: Elaboración propia, a partir de Torrens (2002, 1998).

La cimentación del racismo ha sido diferente a lo largo de la historia y al hilo de la evolución seguida por ésta en la estructura social, la organización política y el canon cultural. Hasta finales del siglo XVIII, con una sociedad agraria, el Estado absolutista y la cultura premoderna, la principal fundamentación del racismo fue por antonomasia la religión. Durante el siglo XIX y hasta el fin del Holocausto, con una sociedad industrial, el Estado liberal y la cultura moderna, el racismo tuvo, en primera línea, una base biológica. Después de 1945 y hasta llegar a nuestros días, con una sociedad del conocimiento, el Estado democrático y la cultura posmoderna, el racismo adopta el paradigma cultural.

Los linderos que separan un tipo de otro no son rígidos y las etapas son aproximativas, no tienen un comienzo preciso y un final definido, siendo variables también en función del país de que se trate. Los tres tipos se entrecruzan con frecuencia en la realidad. Debe tenerse en cuenta que el racismo religioso o el biológico siguen en pie y están enraizados de una manera u otra en la sociedad actual. Lo que se advierte aquí es que hay una forma hegemónica y más visible —no única— en cada etapa histórica, la cual sedimenta en el racismo subsiguiente. Así pues, el racismo biológico o el religioso están mitigados pero no se concluye que estén anulados. Tienen todavía cierta vigencia. No existe tábula rasa sino más bien un discurso hegemónico en cada era histórica. Dentro del solapamiento existente podemos discernir un tipo de racismo preponderante. Hoy por hoy, es el racismo cultural.

1. El racismo religioso

Los hombres, europeos, blancos, cristianos, nobles, urbanos, adultos, heterosexuales y sin discapacidades es el prototipo que se emulaba. Estos epítetos eran pensados como sinonímicos. Así quedó establecido desde la época del racismo religioso. Quienes tuvieran carencia de alguno de estos rasgos insoslayablemente estaban condenados a ser estigmatizados por la ideología racista. De este modo, las personas negras, judías, indígenas, musulmanas, asiáticas y otras quedaron relegadas a un segundo término en el imaginario social de origen europeo. En el caso de España y América Latina el arquetipo legítimo era incluso más restringido: el de europeos, blancos y católicos. Quienes no profesaran la fe católica, aunque fuesen cristianos (protestantes u ortodoxos), también quedaban relegados a un segundo término.

Para reflexionar acerca de este primer tipo de discurso ideológico con tintes racistas debemos remitirnos a la justificación metafísica de las desigualdades. Debemos remontarnos, pues, a las ideas que dieron pie al racismo religioso, un sistema de creencias difamatorias que se usaban para regir el comportamiento de sus respectivos fieles en contra de otras comunidades. Las creencias e ideas racistas se vehiculaban a través de las religiones en el sustrato cultural subyacente de las sociedades. Era lógico, en un período en el cual la omnisciencia religiosa era lo común, que los racistas manipularan las creencias religiosas.

La historia de la humanidad brinda numerosas situaciones en las que el racismo religioso azuzó en el imaginario colectivo la idea de infieles, herejes, deicidas, impíos, paganos, bárbaros, idólatras, primitivos, pecadores, blasfemos y salvajes.

En definitiva, la idea del otro como chivo expiatorio. El hilo cognitivo dominante del racismo hegemónico hasta la Ilustración puede sintetizarse acorde con el esquema ideológico siguiente: dado que fuera de la Iglesia católica no existía salvación, para ganarse su redención y salvar sus almas, los infieles debían arrepentirse y convertirse —hoy diríamos asimilarse—, o bien sufrir por sus pecados con la excomunión —hoy diríamos exclusión—. Se despojaba a esos otros diferentes de las prerrogativas del nosotros referencial. Pensemos en la legitimación religiosa de las Cruzadas, la Inquisición, el genocidio de los indígenas del continente americano o la esclavitud. Fue un aparato ideológico que vino a justificar la brutalidad de la caza de brujas, en el sentido literal del concepto, contra quienes eran considerados autores de conjuras. Su funcionalidad era desviar el descontento popular porque de otro modo ese resentimiento podría manifestarse en forma de estallidos de violencia dirigida hacia los gobernantes, tanto nobles como sacerdotes.

Un ejemplo ilustrativo de la ideología del racismo religioso es el desprecio a las personas negras en la versión cristiana del Cantar de los Cantares, donde se lee «soy negra pero bonita», cuando en el texto original, la Biblia hebrea, dicho desprecio es inexistente pues está escrito «soy negra y bonita». Hay que precisar que la traducción incorrecta fue una de las fuentes ideológicas del racismo antinegro. Otro fundamento del racismo antinegro era la lectura bíblica forzada consistente en interpretar que Cam, uno de los tres hijos de Noe, era negro y condenado a perpetuidad a ser siervo de los restantes hermanos. De aquí se extrajo la conclusión teológica de que los negros tenían que ser esclavos de los blancos por mandato divino. Por el contrario, si nos atenemos a la versión original, la Biblia judía trasluce antirracismo y se refleja en el relato bíblico sobre el origen único de la especie humana, la primera pareja, Adán y Eva. Por otra parte, el texto bíblico no alienta la esclavitud sino que realiza una descripción de la realidad de su tiempo e inclusive regula derechos avanzados para su contexto histórico originario. El racismo religioso no fue exclusivo del cristianismo, siendo el comercio de los negros forjado por los árabes. Y en pleno siglo XXI, los islamistas radicales practican el racismo religioso contra cruzados (occidentales) y judíos.

El genocidio de los indios latinoamericanos se encauzó mediante el racismo religioso. Millones de indígenas fueron asesinados en Latinoamérica a manos de españoles y portugueses. El emperador azteca Cuauhtémoc fue quemado vivo por españoles. En 1550 Juan Ginés de Sepúlveda sostuvo que había que aplicar a los indígenas la concepción aristotélica de la esclavitud natural. Frente a este posicionamiento ideológico, Bartolomé de las Casas abogó por reconocer a los indios como seres humanos enfrentándose a la idea imperante en el racismo religioso de que los indígenas no tenían alma y, en consecuencia, no eran personas. De las Casas fue antirracista con los indígenas y racista con los negros, hasta que ensanchó su antirracismo y transcurridos unos años llegó a la conclusión de que las personas negras también tenían alma. El racismo religioso también fue empleado como argumentación para obligar a quienes sobrevivieron al genocidio a rendir pleitesía. El concepto «limpieza de sangre», creado por la Inquisición española, fundamentó el posterior racismo biológico.

2. El racismo científico

El racismo crea las razas, y no al revés. Surge así el racismo biológico o científico, cuando se lleva a cabo el proceso de secularización, aburguesamiento y racionalización de la ideología racista. Cuando los individuos empiezan a dejar de ser vistos únicamente como hijos de Dios y pasan a ser percibidos también como seres de la naturaleza, entonces la laicización del racismo religioso conllevó su conversión en racismo científico o biológico. El aburguesamiento del discurso racista, dejando atrás aquel que caracterizaba a la nobleza, condujo a trasladar la lógica del darwinismo social a la lucha interracial. La racionalización y secularización implicaron la creencia de que existía una raza superior, la blanca, portadora de la razón, el progreso y la civilización. Surge, así, el uso instrumental de los conocimientos científicos para fundamentar el discurso racista. La ciencia legitimó el racismo.

El racismo biológico o científico interpreta la historia como una lucha natural de razas (Arendt, 1987). La antropología y la biología son dos ciencias que ofrecieron respaldo ideológico al racismo. Tomaron una diferencia real o imaginaria en cuanto al color de la piel, la forma y tamaño del cráneo, los rasgos faciales (labios, nariz, ojos y otros), el color y el tipo de pelo u otros rasgos físicos, para deducir diferencias genéticas y de ahí culturales. De todo ello, infirieron que las desigualdades sociales son un efecto natural de la caracterización racial. Las características corporales que funcionan como identificadores vienen acompañadas de la confusión entre el mundo de la naturaleza con el mundo social, considerando a este último como una traslación de aquél. Producto de esta lógica organicista lo atestigua el darwinismo social. Herbert Spencer hablará de la supervivencia de los más aptos. El racismo biológico surge unido a la tríada compuesta por el imperialismo, el nacionalismo y el cientificismo. Esta tríada deja el camino abierto para que cunda el racismo dando primacía a la figura del hombre —varón—, europeo, cristiano y blanco.

Así pues, el racismo religioso arrastró su racismo a las ideologías políticas nacidas en los albores de la Revolución francesa. La secularización de la Ilustración condujo a una secularización del racismo, pero no trajo su erradicación. Y es, llegado a este punto y durante el siglo XIX, cuando confluyeron diversos fenómenos que permitieron fraguar el nuevo discurso de la ideología racista. Estos factores fueron, sintéticamente, los siguientes: la extensión de la época colonial del capitalismo, el auge de la ideología nacionalista y el uso instrumental de la ciencia para fundamentar de modo etnocéntrico la ideología racista; todo ello de la mano del mismo pensamiento político que asociará en múltiples ocasiones el mestizaje humano con decadencia de la civilización. El mestizaje es concebido como una transfusión sanguínea de las inaptitudes de la raza inferior a la raza superior, trasmitiéndole la mediocridad. De ahí se concibe precisamente la palabra «mulato», cuyo origen etimológico racista es «mula», una bestia estéril y animal de carga.

Goldberg (1993) analiza como el proyecto político que se presenta como universal, la Modernidad, se fragua entrelazado con el racismo. La raza es una concepción central en la Ilustración, y no algo distintivo únicamente de sus detractores antiilustrados. John Locke era administrador colonial en Carolina del Sur. David Hume consideraba que los árabes son incultos, los judíos fraudulentos, los griegos modernos estúpidos y los ingleses superiores. Kant sostuvo que los negros se

aprestan a la estupidez natural, los indios y los chinos son monstruosos, siendo los seres superiores los alemanes porque creía que son una síntesis de británicos y franceses. Voltaire fue poligenista y arremetió contra el origen único de la especie humana, defendiendo el desarrollo separado de las razas humanas y declarando la superioridad de los blancos. John Stuart Mill abonó la conjetura que las naciones no blancas son incivilizadas y están incapacitadas para el autogobierno. Comte reclamó el universalismo tomando como país modélico a Francia y propugnando la expansión de su modelo en el conjunto de la raza blanca porque es la más inteligente, luego a la raza amarilla porque es la que trabaja mejor y, por último, a la raza negra que es la más sentimental. Saint-Simon sostenía que los negros jamás pueden ser susceptibles de tener el mismo nivel de inteligencia que los blancos. Una muestra ilustrativa del pensamiento ilustrado asociado al racismo. El racismo biológico surgió en el seno de la Ilustración, mediante la compaginación del cientificismo y el etnocentrismo.

El lenguaje de las ciencias naturales impregna la ideología racista de este período histórico. La clasificación racial más prematura se estableció en 1684 por François Bernier: europeos, africanos, orientales y lapones. Linnaeus publica en 1735 la clasificación siguiente: blancos europeos, rojos americanos, amarillos asiáticos y negros africanos. W. Z. Ripley establecerá una clasificación de las razas europeas: la nórdica, la alpina y la mediterránea. En nombre de la ciencia, se distinguirán sobre todo tres grandes razas: la blanca, la amarilla y la negra. Ciertamente, un examen más pormenorizado de las distintas teorías racistas permite observar que este punto de partida puede tener un entramado más complejo, pero en lo esencial siempre acaba remitiéndose a él, independientemente de que se hable de esas tres razas o hasta se lleguen a formular clasificaciones de sesenta razas humanas distintas.

El pensamiento científico, que se encuentra en un período donde surgen clasificaciones de razas y poblaciones, propició en muchos casos un paso más allá: la correlación entre los datos sobre la raza supuestamente hallados en nombre de la ciencia como variable independiente y las diferencias culturales como variable dependiente. De esto se desprende que parte del conocimiento científico de aquel momento dio cobertura ideológica y legitimación política a las ideas racistas. «Un rasgo importante del determinismo biológico como ideología política es su pretensión de ser científico» (Lewontin *et al.*, 1987: 44). Pensemos en Fichte o en Heidegger.

El zoólogo estadounidense Louis Agassiz llegó a pronunciar asertos como éste: «el cerebro del negro es el mismo cerebro imperfecto que el del niño de siete meses en el vientre de la blanca». Enunciados similares a éste, que apenas sorprendían y eran considerados de sentido común, llevaban implícita la creencia en las razas y su jerarquización. La credibilidad otorgada a los científicos permitió arraigar la creencia en la existencia de razas. El craneólogo francés F. Pruner yuxtaponía racismo y sexismo al propagar que el hombre negro es al hombre blanco lo que la mujer es al hombre en general. El antropólogo McGrigor en 1869 hablaba en estos términos: «El tipo de cráneo de la mujer se parece en muchos aspectos al del niño, y todavía más al de las razas inferiores». Otros como el germano-inglés Houston Stewart Chamberlain (1885-1927), uno de los inspiradores del nazismo, opinaba que con una disciplina de raza se podría llegar a una raza noble. Para

Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), quien escribió *El ario y su función social,* la grandeza recae en la raza blanca, aria y con el cráneo más largo que ancho. Distingue entre el *homo europaeus*, que es rubio, protestante, creativo, dominante y forma la elite; el *homo alpinus*, que teme el progreso; y el *homo mediterraneus*, que pertenece a la categoría inferior.

El conde francés Joseph Arthur Gobineau (1816-1882), en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), será drástico al afirmar que el comportamiento humano es una emanación de la raza a la que se pertenece. La libertad individual es inexistente porque la raza determina la conducta humana y las personas únicamente pueden resignarse a este designio, puesto que la educación nada puede hacer por modificar a las características raciales innatas. Asocia a la raza blanca el monopolio de la inteligencia, la belleza y la fuerza. Y será la raza aria, término que tiene el mismo origen que la palabra aristócrata, su máximo exponente. Su disertación lo llevará a sostener que «los pueblos no se degeneran más que a consecuencia y en proporción de las mezclas que sufren». Así pues, el mestizaje es una degeneración, mientras que la pureza de sangre es prueba de fortaleza. Según él, la raza blanca está dotada de aptitud civilizadora, la raza amarilla tiene tendencia a la mediocridad y la raza negra se encuentra abajo de la escala.

En el siglo XIX, Taine dirá que hay diversas estructuras morales ligadas respectivamente a pueblos distintos al igual como hay diferentes grupos de animales o plantas. Su racismo traspone la biología a la historia. La raza es un condicionante innato e inmutable. Su naturaleza siempre tiene el mismo sustrato aunque veamos cambios a lo largo del tiempo. Se trata de un autor que, al igual que Renan, deja sentadas las bases para el posterior racismo cultural. Es uno de los precursores del nuevo molde del racismo, si bien todavía se inscribe en el racismo biológico. Para Renan, el fundamento de la jerarquía racial será la misma ciencia. Este autor llegará a indicar que la presencia de la ciencia en Europa y su ausencia en Oriente es un claro síntoma de la superioridad de unos y la inferioridad de otros. La raza blanca es superior y, para este autor, ha logrado escapar al determinismo biológico. Para los hombres blancos lo esencial ya no es la raza biológica sino la nación espiritual, y esto es una muestra de su superioridad. Los negros de África, los aborígenes de Australia y los indígenas de América pertenecen a la raza inferior. Se trata de un racismo a través del concepto de nación solapándolo con el de raza, algo habitual en la época. De hecho, Renan habla de razas lingüísticas y lo que pretendía era camuflar un racismo fundamentado en cuestiones biológicas en otro basado en un determinismo cultural. El suyo es un racismo biológico, y no es extraño que Renan alabara la obra de Gobineau.

La esclavitud de los negros en las plantaciones de azúcar, tabaco, algodón y café será un hecho legitimado por el racismo biológico. Gran Bretaña prohibió la trata de esclavos en 1808 y la esclavitud en 1833. La esclavitud fue abolida oficialmente en 1829 en México, 1830 en Uruguay, 1846 en Suecia, 1848 en Francia y 1851 en Colombia. Estados Unidos prohibió el comercio de esclavos en 1808; la Corte Suprema estadounidense dictaminó en 1857 que negros, libres o esclavos, pueden ser ciudadanos de los EEUU; y abolió la esclavitud en 1865. 1876 fue cuando Turquía abolió la esclavitud. En 1870 España aprobó la *ley de vientres libres*, mediante la cual se otorgaba la libertad a los hijos de esclavos. Hasta 1880 no será cuando España formaliza la abolición de la esclavitud, si

bien limitando la libertad de los ex esclavos durante los ocho años posteriores. Y justamente en 1888 Brasil también la abolió. Arabia Saudí no abolió oficialmente la esclavitud hasta 1963.

Alexis de Tocqueville fue ponente de un proyecto legislativo para la abolición de la esclavitud. La teoría política elaborada en su obra clásica desliga el conflicto político y social del determinismo biológico. Por ello, diversos pensadores criticaron a Tocqueville que adujera que las instituciones políticas son una fuente de cambios sociales. En *La democracia en América*, refiriéndose a la situación de las comunidades negra e india, se lee: «Ambas ocupan una posición igualmente inferior en el país que habitan: las dos sufren los efectos de la tiranía, y si sus miserias son diferentes, pueden en cambio acusar de ellas a los mismos autores». Le da la vuelta a la argumentación del racismo biológico de sus coetáneos. No explica que las catalogadas como razas inferiores sufrieran miseria por sus genes sino que es la actitud de los déspotas lo que les hace vivir en condiciones infrahumanas cercanas a la animalidad. La actitud de los blancos hacia los africanoamericanos es descrita así: «Los utiliza en su provecho, y si no puede doblegarlos, los destruye». Tocqueville describe los estereotipos de sus coetáneos con las palabras siguientes: «Su rostro nos parece horrendo, su inteligencia limitada y sus gustos bajos; poco falta que le tomemos por un ser intermedio entre el bruto y el hombre». Y concluye: «A los modernos, después de haber abolido la esclavitud les quedan aún por destruir tres prejuicios mucho más tangibles y tenaces que ella: el prejuicio del amo, el prejuicio de la raza, y el prejuicio del blanco».

El determinismo biológico del comportamiento humano regirá el racismo decimonónico y hunde sus raíces en la manera hobbesiana de entender el mundo. Hobbes y su disertación acerca de una condición natural —no social— de la humanidad sienta bases para la transferencia de conceptos biológicos a las ciencias sociales. Con tal visión se pretende eliminar el debate intelectual y ofuscar las críticas invocando una herencia genética inmodificable. Si la inferioridad es biológica no puede admitirse apelación alguna. Los seres humanos estarían encadenados a la biología al equiparar los conceptos natural e inmutable. Si la sociedad, con sus desigualdades, es una consecuencia de la biología, el corolario de esta perspectiva es que ningún cambio social puede ser efectivo ni alterar de forma significativa la estructura social. Se establece una cadena causal, dando un tamiz de naturalidad al orden social existente. Las instituciones políticas no pueden hacer nada ante las desigualdades sociales dado que el problema no está en la estructuración de la sociedad sino en los mismos individuos. Todo intento de cambio social será en vano, por lo que es ocioso gastar presupuesto para dedicarlo a recursos y servicios públicos con el fin de resolver injusticias. Henry Goddard (EEUU) escribió en 1919 que el nivel intelectual tenía un carácter fijo y permanente y éste era el motivo de que hubiera ricos y pobres. Si existe una amplia escala de capacidad mental no veía por qué tendría que extrañar que no haya también una amplia gama de desigualdades sociales.

El permiso restrictivo de entrada de inmigrantes a través de una política de cupos no estuvo exento de una selección racista. Australia tuvo una política de inmigración que excluía a inmigrantes que provenían de países no anglófonos porque bajo el pretexto idiomático buscaba una Australia blanca (Miles, 1989: 90-94). A finales del siglo XIX y principios del XX, en EEUU la política migratoria

favorecía la llegada de británicos, alemanes y nórdicos, mientras era restrictiva con los chinos, judíos e italianos. Entre finales de la década de 1910 y mediados del decenio de 1920, EEUU aprobó leyes con el objetivo intencionado de reducir la entrada de inmigrantes de la Europa mediterránea y oriental, así como inmigrantes de Latinoamérica y Asia. Albert Johnson, presidente del Comité de Inmigración de la Cámara de Representantes, no ocultó su creencia en la superioridad de los europeos nórdicos frente a la inferioridad de Europa meridional.

La función ideológica que cumplió el determinismo sociobiológico será variada. Acallar la voz de quienes carecen de poder, infundir el conformismo, culpabilizar a la víctima de su situación, alabar la bondad del orden social existente. El racismo biológico ayudó a contener la oposición contra las instituciones reinantes desviando esa hostilidad con el desdén hacia las razas inferiores. Además, tuvo otra funcionalidad que salta a la vista: compatibilizar el discurso de la burguesía que proclamaba a los cuatro vientos el espejismo de la libertad, la igualdad y la fraternidad con la evidencia manifiesta de condiciones de vida infrahumanas e injustas en el seno de la clase trabajadora. Con esta argucia ideológica, podía argumentarse que la existencia de estas desigualdades sociales palmarias no se debía a la ausencia de la materialización de los ideales de la Revolución francesa sino al determinismo biológico inherente a los individuos. Los privilegios heredados eran un fiel reflejo de la herencia de los genes, transmitidos de generación en generación. La burguesía sustituyó la inspiración divina y la sangre azul de los aristócratas que habían derrotado por la herencia genética de la sangre. Tenían la necesidad de una autojustificación de su dominación política y la hallaron en el racismo biológico. Así se freno el alcance de los avances del proyecto moderno de la Ilustración de una sociedad de individuos libres e iguales. Benedict (1987) señala que este racismo se formuló en los conflictos de clase.

Habrá quien llegará a deducir que la única excepción para poder alterar el determinismo biológico es un programa de ingeniería genética. Porque si todo depende de los genes, entonces la solución estaría en tratar de eliminar los genes defectuosos de la que derivan patologías sociales tales como la criminalidad. Si esta degeneración social así como la incultura se transmite por los genes, la esterilización la eliminará *ipso facto*. El estadounidense Lewis Terman sostenía en 1916 que «hoy en día no hay ninguna posibilidad de convencer a la sociedad de que no se les debería permitir reproducirse, aunque desde un punto de vista eugenésico constituyen un grave problema a causa de su reproducción extraordinariamente prolífica». Esa mentalidad es la que sostuvo el Tribunal Supremo de EEUU cuando declaró constitucionales en 1927 las leyes de esterilización. Esterilización que se llevará a cabo en muchos países europeos durante décadas, como el caso de Suecia. Y ello se encarnará en la expresión más trágica de la historia del racismo biológico, los horribles crímenes del totalitario régimen nazi de Hitler, para quien la raza configura la sociedad.

El genocidio será la búsqueda de la eliminación física como vía para «mejorar» las condiciones de vida de los ciudadanos pertenecientes a razas supuestamente puras. Bajo esta perspectiva, puede examinarse el genocidio armenio a manos de los turcos en 1915, el asesinato en masa de budistas en el Tíbet con la invasión de China, la Shoah (el genocidio nazi del pueblo judío) y el Porrajmos (el genocidio nazi del pueblo gitano), la matanza de serbios durante la Segunda Guerra Mundial

por parte del régimen pronazi de Croacia y, lejos de ser algo pretérito, la limpieza étnica durante la década de 1990 en Bosnia-Herzegovina por parte de Serbia. Sólo recordar que la espiral del terror del exterminio físico ni mucho menos ha sido ajena a la historia de Europa y del mundo.

No obstante, el racismo no fue unidireccional. Tuvo diversas caras. Bajo una matriz común, podríamos distinguir dos tendencias. Por un lado, aquellas tesis que mantenían en lo básico que existen diferencias culturales dependientes de diferencias biológicas y desde esta perspectiva se deducía la inmutabilidad del estatus de las razas inferiores y superiores. Generalmente, en singular, una raza superior, curiosamente aquella a la cual pertenecía el proponente de la taxonomía de razas. Y de otro lado, aquellas tesis que partiendo del mismo presupuesto racista, convenían en señalar desde una superioridad paternalista y con una retórica caritativa, que las razas inferiores pueden alcanzar a la raza superior mediante la educación, la cultura y el progreso científico-técnico. Esta última tesis racista matizaba el determinismo biológico y le atribuía el rol de condicionante, pero no determinante inalterable. Fue un racismo que además se plasmó de formas distintas. Un ejemplo es la legislación Jim Crow de EEUU que mantenía la doctrina autoproclamada «separados pero iguales», en cuanto a las relaciones entre blancos y negros.

El racismo científico, tras la Segunda Guerra Mundial, se mantuvo en el régimen del apartheid de Sudáfrica. En buena parte mermado, pervive en grupos como los *skinheads* neonazis u organizaciones como el Ku Klux Klan, fundado en EEUU en 1865 para conservar la «supremacía blanca» y perseguir principalmente a negros, judíos y católicos. Otro dato que no se nos debe escapar es que este racismo científico volvió a hacerse presente cuando Jensen postuló en 1969 la existencia de diferencias en el coeficiente intelectual de diversas razas, debido a factores hereditarios y no ambientales. Eysenck en *Race, Intelligence and Education* (1971) va en la misma línea. Herrnstein y Murray en *The Bell Curve* publicitaron sus tesis pseudocientíficas en 1994. Ya situados nada menos que a finales del siglo XX pretendían hacer pasar por científica la tesis de que las minorías étnicas tienen coeficientes intelectuales inferiores. Luego concluían con la necesidad de eliminar los programas de ayudas sociales del Estado de bienestar esgrimiendo, entre otras razones, que las ayudas sociales suponen el favorecimiento de la inclinación a tener hijos del sector de la sociedad que estos autores especulan son menos inteligentes. No dejan de ser teorías biológicas asociadas a ideologías políticas sobre las cuales afloran políticas públicas racistas.

3. El racismo cultural

El concepto de «raza» se puso en tela de juicio después de la Segunda Guerra Mundial, concluyéndose que no tiene validez científica. Después de 1945 el racismo biológico no tenía un ambiente propicio para presentarse como tal, debido al Holocausto y por la descolonización de África y Asia. La Unesco condenó el término «raza» al ostracismo científico y en 2001, con el programa del genoma humano, la ONU divulgó nuevamente que el concepto «raza» no tiene validez científica. Sin embargo, aunque no existan las razas es evidente que continúa existiendo la ideología racista.

Pese al esclarecimiento científico de que las razas no existen, continúa estando vigente en el acervo popular la creencia en las razas, aunque cayó en desuso en muchos países. De todos modos, existe un racismo sin razas y, por ello, la puerta no quedó cerrada para la ideología racista. El nuevo racismo, el racismo cultural, abandonó el cientificismo pero todavía guarece el etnocentrismo.

Hoy en día ni siquiera los racistas más fundamentalistas menosprecian con exabruptos propios del racismo biológico, para evitar la desazón que supone ser tachados como tales. Ante la imposibilidad de defender en público posturas netamente biológicas, el racismo sufrió una metamorfosis dando paso a lo que se ha denominado «nuevo racismo» (Miles, 1989), «racismo diferencialista» (Taguieff, 1987) o «racismo cultural» (Torrens, 1998; Van Dijk, 1999), siendo esta última denominación aquella situada más en firme en los análisis actuales en Europa, mientras que en Norteamérica es habitual denominarlo «racismo simbólico» (Sniderman *et al.*, 1993). El discurso sobre las barreras raciales fue reemplazado por el discurso sobre las distancias culturales. Este nuevo tipo de racismo pone énfasis en la identidad cultural percibida como propia y nunca se autocalifica de racista pero es evidente que esconde estructuras de dominio, discriminación, desigualdad y explotación. El racismo cultural resguardó un discurso con tintes fenotípicos pero rehusó las alusiones a los rasgos genotípicos. Se rechazó la esencialización de las personas en función de la genética y los procesos biológicos, pero mantuvo una esencialización de las personas en función de su cultura, con un trasfondo alusivo al fenotipo o las diferencias somáticas. El aspecto físico, sobre todo la pigmentación de la piel, continúa siendo un marcador. La línea de color (*color line*) continúa siendo una divisoria racista.

Taguieff (1987, 1991) distingue como atributos del racismo contemporáneo los siguientes desplazamientos: del discurso de la pureza de la raza biológica hacia el de la identidad cultural auténtica, de la desigualdad hacia la diferencia, del recurso a enunciados heterófobos hacia enunciados más heterófilos, de la expresión de un racismo declarado a uno indirecto o implícito. De ello podemos derivar dos consecuencias directas: el racismo esconde su intencionalidad con un discurso en apariencia contemporizador y más tolerante con los demás, y esto conlleva mayores dificultades para desenmascararlo. Dificultades importantes que salvar por cuanto la fuerza del racismo cultural recae no en evidencias experimentadas sino en hacer creíbles estereotipos sobre colectivos y sobre falsas percepciones de la realidad. Su fuerza reside en el lenguaje de sentido común capaz de tener aceptación popular y producir movilización política. Se enfatiza la diferencia cultural a la par que se clasifican las culturas en orden jerárquico (Essed, 1991).

El racismo cultural considera inviable la convivencia en un mismo territorio de una diversidad de culturas. Son constantes las alusiones a una invasión de los inmigrantes. Debe evitarse su entrada porque afectaría a la cohesión de la sociedad puesto que la mera coexistencia genera conflicto. Lo que no se advierte, y se quiere resaltar aquí, es que la causa del conflicto no proviene de la multiculturalidad sino de los postulados del racismo cultural. Así ocurre que el conflicto si lo hubiere no es negativo *per se*, lo negativo en su caso será el no abordar la resolución pertinente de ese conflicto. Reviste particular interés observar que el racismo cultural es partidario de la diferenciación para acentuar los rasgos distintivos, pues así visualizan los grupos discriminados. Aunque se oculte o se niegue, el racismo cultural manifestará la

convicción de que los otros no pueden ni deben incorporarse a la cultura considerada como nuestra porque la cultura calificada de propia y auténtica no resultaría inmune al embate de los efectos negativos de esos elementos culturales ajenos. Cada persona está adscrita a una lealtad particular con una única cultura específica y entretejer las culturas se interioriza como dañino. Esta defensa de la endogamia cultural y el correspondiente enjuiciamiento negativo del mestizaje cultural parte de una visión de las culturas estáticas, rígidas y encerradas en sí mismas.

El racismo cultural adscribe cada cultura a un territorio concreto, delimitándolo. Se arguye que como las culturas son diferentes, debe consagrarse esa diferencia y para preservarla se requiere que permanezcan separadas puesto que la mezcla supone una desvirtuación (contaminación, en el lenguaje del racismo biológico). Producen una mitificación de unos rasgos definitorios o, mejor dicho, diferenciales, porque definitorios también lo son los rasgos comunes a todas las culturas. Bajo la bandera de la defensa excluyente de una cultura nacional esconden su propósito de desechar los elementos culturalmente extraños (léase enfermizos, en el lenguaje del racismo biológico). Defenestran los rasgos culturales desarraigados. Ese desprecio se manifestará, luego, de forma más o menos virulenta dependiendo del alcance de la influencia social de estas ideas en la sociedad. Crea en el imaginario social estereotipos sobre los otros. Es lo que sucede cuando se confunden a los árabes con el fanatismo religioso, como si todos los árabes fueran musulmanes y como si todos quienes creen en la religión islámica fuesen integristas. Debido al estereotipo falso, quién representa «el otro» no puede cambiar a ojos de quién está impregnado de racismo cultural. Lo que implica un distanciamiento social y una división jerárquica de la sociedad. Ensalzando artificialmente y reificando negativamente las diferencias culturales están buscando que, más tarde o temprano, surja la confrontación social.

El racismo contemporáneo ha traído confusiones tales como la que se da cuando dicen no estar en contra de la existencia de otras culturas. Yerra quien no observe que el racismo cultural circunscribe cada cultura en su sitio geográfico de origen. Por tanto, no se quiere acoger positivamente la multiculturalidad. El discurso del racismo cultural pretende racionalizar y hacer operativos sus prejuicios. Al volverse los confines del racismo más difusos no se debe subestimar la capacidad de imbricación que está teniendo este tipo de racismo. Tras su retórica culturalista reproduce un esquema que se inscribe a carta cabal en un código racista.

El racismo cultural se funda en ideas que tienen como funcionalidad transmitir la creencia de que los inmigrantes son un problema y son extraños a la sociedad. A título ilustrativo, puede observarse que la política de cierre de fronteras emprendida por la elite induce a extensas capas de la población a pensar que los inmigrantes en si mismos o su presencia es un peligro y fuente de problemas para la sociedad en su conjunto (Van Dijk, 1997: 75). Para ello el sistema de ideas se fundamenta en aquello que Huntington denomina «choque de civilizaciones» y D'Souza «guerra cultural», mientras que en el lenguaje popular se emplea el concepto «choque cultural». El racismo cultural tiene su eje en la creencia de que existe un choque cultural irreversible. Esta percepción del choque cultural sirve para legitimar las desigualdades sociales a partir de las distancias culturales. Al punto que aquello que en el racismo biológico era visto como una guerra de razas, en el racismo cultural es visto como un choque de culturas.

En Estados Unidos, los latinos son una de las minorías que sufren el racismo cultural. Una veintena de los tópicos que constituyen el alegato contra la comunidad latina son: los latinos provocan una reconquista demográfica, los latinos introducen una cultura muy diferente, los latinos hispanizan el país, los latinos dividen la sociedad en dos, los latinos no se integran en la sociedad, los latinos son pobres, los latinos son muy numerosos, los latinos monopolizan la entrada de inmigración, los latinos tienen una elevada tasa de fertilidad, los latinos no quieren aprender el inglés, los latinos quieren imponer el español, los latinos se concentran en unos estados sin dispersarse, los latinos pretenden expandir los beneficios sociales para los inmigrantes, los latinos dependen más de los subsidios sociales, los latinos convertirán el Suroeste de EEUU en el Quebec estadounidense, los latinos tienen menor nivel educativo, los latinos quieren la doble ciudadanía, los latinos no contraen matrimonios mixtos, los latinos tienen una débil identificación con EEUU y los latinos son una amenaza cultural para EEUU.

En los 57 países musulmanes (incluidos los 22 países árabes), como en cualquier otra sociedad, proliferan clichés y prejuicios. En este caso, predominantemente, son la judeofobia, el antiamericanismo y el antioccidentalismo. Esta tríada de prejuicios, cuando derivan en procesos de radicalización, conllevan la legitimación ideológica del islamismo yihadista. El islamismo yihadista es la ideología política que realiza una interpretación radical de la religión del islam mediante prejuicios racistas tales como el antisemitismo, el antiamericanismo y el antioccidentalismo, junto a otros como el sexismo y la homofobia (Torrens, 2015). El islamismo yihadista provoca racismo antioccidental y antisemitismo, siendo uno de los peores discursos del odio del siglo XXI, dado que es una ideología totalitaria, con concomitancias y divergencias con el fascismo clásico (Antón y Torrens, 2015).

En Europa existe racismo antiinmigrantes. Para una mejor comprensión de cuáles son las creencias del racismo cultural, cabe traer a colación una muestra de una veintena de rumores que crean una imagen estereotipada sobre los inmigrantes, descrita en el propio lenguaje cotidiano como se exhortan estas ideas: los inmigrantes son una amenaza para la democracia, los inmigrantes disponen de todos los derechos pero no todos los deberes, los inmigrantes provocan desempleo, los inmigrantes generan precariedad en las condiciones laborales, los inmigrantes son machistas, los inmigrantes aumentan el fracaso escolar, los inmigrantes sustraen plazas en las escuelas infantiles, los inmigrantes acaparan las prestaciones sociales, los inmigrantes ocupan las plazas públicas, los inmigrantes transmiten enfermedades contagiosas, los inmigrantes tienen las familias desestructuradas, los inmigrantes no respectan la cultura del país, los inmigrantes son una amenaza para la identidad nacional, los inmigrantes no quieren integrarse, los inmigrantes nos invaden, los inmigrantes son delincuentes, los inmigrantes tienen preferencia en los servicios de salud, los inmigrantes disminuyen el valor inmobiliario de las viviendas, los inmigrantes son sucios y los inmigrantes son fanáticos religiosos.

Desde luego, el sistema de ideas del racismo cultural repercute con particularidades ideológicas sobre cada una de las minorías culturales que son menospreciadas. Una de las comunidades más rechazadas es el pueblo gitano. En España el pueblo gitano es la comunidad que registra el mayor rechazo social, más significativo si cabe que el desdén hacia las personas inmigrantes. El antigitanismo

(racismo antigitano o romafobia) es a todas luces el de mayor magnitud. Una veintena de las ideas estereotipadas que nutren el antigitanismo y que se esgrimen para desvalorizar al pueblo gitano son: los gitanos son nómadas, los gitanos son vagabundos, los gitanos son ladrones, los gitanos venden droga, los gitanos tienen clanes mafiosos, los gitanos son analfabetos, los gitanos son absentistas escolares, los gitanos sólo saben bailar y cantar, los gitanos son alborotadores, los gitanos son holgazanes, los gitanos son sucios, los gitanos mienten, los gitanos son peligrosos, los gitanos son machistas, los gitanos son autoritarios, los gitanos son racistas, los gitanos se dedican a la futurología, los gitanos invaden los hospitales, los gitanos son una comunidad cerrada, y los gitanos no se quieren integrar.

Otras de las principales comunidades que sufren en mayor grado el racismo en la Europa actual son la comunidad árabe y la comunidad musulmana. Sobre ellas se atiza el racismo antiárabe y la islamofobia. En España, tras el antigitanismo y antes del antisemitismo, se sitúa la islamofobia como segundo prejuicio de mayor envergadura. La islamofobia cabe entenderla como el racismo contra la comunidad musulmana y exhuma tópicos del racismo religioso. La islamofobia es el racismo contra las personas de cultura, religión u origen musulmán. El racismo cultural instituye una amalgama entre árabes, musulmanes, islamistas e islamistas integristas, yuxtaponiéndolos como si la comunidad musulmana al completo fuera fundamentalista y terrorista. La islamofobia y el racismo antiárabe se entretejen porque con asiduidad quienes tienen estereotipos mezclan las realidades diferenciadas de la comunidad árabe y la comunidad musulmana. Se propaga el tópico de la islamización de Europa y se pone en tela de juicio la voluntad de integración del conjunto de ciudadanos e inmigrantes musulmanes en la sociedad europea. El Corán es desfigurado; la comunidad de los creyentes, la Umma, percibida como un bloque monolítico; y los ulemas y los imanes son descritos de modo homogéneo y despectivo. Se considera al islam inferior o incompatible con Occidente.

Una veintena de clichés extraído del largo listado que componen la islamofobia son: los musulmanes son terroristas, los musulmanes son machistas, los musulmanes son polígamos, los musulmanes practican la ablación del clítoris, los musulmanes quieren reconquistar España, los musulmanes tienen muchos hijos para dominar la sociedad, los musulmanes invaden Europa, los musulmanes son anticristianos, los musulmanes quieren imponer la charía en Europa, los musulmanes obligan a las mujeres a llevar el burka (o el hiyab), el Corán incita a las guerras, el Corán fomenta la violencia, el Corán insta los asesinatos, el Corán emplaza a la yihad o guerra santa, el islam choca con la cultura occidental, el islam es incompatible con la democracia, el islam está en contra de los derechos humanos, las mezquitas fomentan el terrorismo, los imanes son integristas, y los musulmanes exigen mezquitas aquí mientras en sus países prohíben las iglesias.

La islamofobia o racismo antimusulmán surge con frecuencia en torno a dos hechos con gran carga simbólica. Por un lado, la actitud reacia en los comienzos al hiyab o pañuelo islámico, y, posteriormente, hacia el burka; tomados como objetos islámicos para manifestar el rechazo hacia los sujetos musulmanes. No se acepta un estilo de vida diferente y se rechaza el hiyab como manifestación identitaria. El hiyab se percibe como una amenaza y se desconfía de las mujeres musulmanas. Por otra parte, el repudio a la apertura de mezquitas y oratorios musulmanes. Las mez-

quitas son vistas como superfluas y peligrosas. Es una evidencia de la islamofobia el auge del fenómeno nimby (*not in my backyard*), grupos de gente que bajo la consigna «no al lado de mi casa», rechazan la instalación de mezquitas en sus vecindarios. El mensaje que el discurso racista transmite es: los de fuera en las afueras. Detrás del rechazo del recinto religioso se encubre el desdén genérico a las personas musulmanas. Dado que las mezquitas son un espacio visible de la cultura islámica, supone el menosprecio a la comunidad musulmana y ello contribuye a posibilitar una fractura social. En suma, el racismo antiárabe y la islamofobia devienen unos de los tipos de racismo con mayor auge en la Europa del siglo XXI.

II. EL ANTISEMITISMO

> Es el hombre de las masas. Por pequeño e insignificante que sea, se encoge aún más por miedo a sobresalir del rebaño y a toparse cara a cara consigo mismo. Si se ha vuelto antisemita, es porque sabe que no se puede serlo a solas. Esta frase, «odio a los judíos», es de las que sólo pueden pronunciarse en grupo. Al decirla, uno se integra en una tradición y en una comunidad: en el colectivo de los mediocres.
>
> JEAN-PAUL SARTRE

El antisemitismo es el ideal político europeo que estuvo cerca de ejecutar todos sus objetivos (Wisse, 1992: 45), pues fueron asesinados dos tercios de los judíos europeos; uno de cada tres judíos del mundo fueron exterminados. La judeofobia o antisemitismo es un prejuicio europeo bimilenario (su génesis se retrotrae más allá) que identifica al judío con el mal absoluto. El odio hacia los judíos no es un epifenómeno de la historia de Europa sino que es crucial en sus raíces ideológicas. Ha sido axial en la construcción de ideologías y en la articulación del poder. De hecho, entre las ideologías contemporáneas vigentes, el antisemitismo es la más antigua. La judeofobia es una ideología clásica que ha logrado una gran capacidad de adaptación a las mutaciones del entorno cambiante y ajustándose a ideologías bien distintas entre ellas.

Sin el antisemitismo no se llega a comprender la realidad política de los últimos dos milenios. Sin la judeofobia religiosa no se llega a descifrar la teología de la Edad Media ni la correspondiente doctrina eclesiástica que legitimó el Imperio Romano y los Estados absolutistas. Sin la judeofobia racial no se llega a explicar el peor genocidio —el Holocausto— cometido dentro del continente europeo. Sin la judeofobia política no se llega a entender porque el conflicto árabe-israelí adquiere una atención desproporcionada en la política internacional contemporánea. El antisemitismo ha orientado la teoría política y la práctica social de personajes tan dispares como Séneca, Adriano, Constantino, Crisóstomo, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Lutero, Quevedo, Voltaire, Proudhon, Fourier, Bakunin, Fichte, Wagner, Maurras, Pío XII, Stalin, Hitler, Le Pen, Jomeini y Bin Laden.

Los expertos no clasifican el antisemitismo como un racismo sin más. Los especialistas ubican el antisemitismo como un tipo singular de racismo con

unas características distintas al resto de racismos, que por sus rasgos específicos causaron el peor genocidio de la historia de la Humanidad; o bien como un tipo de prejuicio diferente, separado del racismo, y que está dentro del elenco de formas de intolerancia: racismo, antisemitismo, sexismo, homofobia, aporofobia, gerontofobia, etc. Un rasgo característico del prejuicio judeófobo es su emparejamiento con diferentes ideologías, acoplando su discurso a ellas. Lenguajes políticos distintos y lógicas interpretativas disímiles han acogido los presupuestos ideológicos de la judeofobia. La derecha asocia a los judíos con el comunismo, el anarquismo, el socialismo, el pacifismo, el feminismo, el ecologismo y el antiglobalismo. La izquierda asocia a los judíos con el capitalismo, el imperialismo, el colonialismo, el militarismo, el liberalismo, el neoconservadurismo y la extrema derecha. Los internacionalistas asocian a los judíos con el nacionalismo. Los nacionalistas vinculan a los judíos con el cosmopolitismo. Tan variopintos clichés judeófobos, huelga decir que opuestos entre sí, son defendidos a machamartillo desde las citadas ideologías por aquellos individuos que se imbuyen de antisemitismo. Son tópicos falsos, cuyo antagonismo poco importa, pues la finalidad es emplearlos de ariete para denostar el pueblo judío. Las ideas judeófobas disponen una amplia gama de registros. Como ya advirtió León Pinsker en 1882: «Para los vivos, el judío es un muerto; para los nativos, un extranjero; para los pobres y explotados, un millonario; para los patriotas, un apátrida».

La judeofobia puede entenderse como prejuicio, como ideología y como discriminación. El análisis que se presenta aquí se centra en el aspecto ideológico. La judeofobia es el sistema de creencias e ideas que sostienen el prejuicio antijudío y legitiman la discriminación hacia la comunidad judía. El antisemitismo contiene una diversidad de expresiones y, por ello, la animadversión hacia los judíos se ha vertebrado mediante una ideología que podría calificarse de camaleónica y parasitaria. Es camaleónica porque se adapta de lleno al contexto histórico y geográfico en el que se desarrolla. Es parasitaria porque se ensambla a otras ideologías y, acoplándose a sus ideas, transmite la antipatía hacia los judíos. La hostilidad antijudía pretende interferir en la libertad del pueblo judío, desde la Antigüedad. A título ilustrativo, baste recordar la aseveración de Séneca, que catalogó al pueblo judío como «la nación más malvada». Como apunta Jean-Paul Sastre: «El antisemitismo es una concepción del mundo maniqueísta y primitiva en la que el odio al judío cumple una función de gran mito explicativo». Un mito explicativo que en su evolución ideológica cabe distinguir tres épocas (ver cuadro 2). Las tres eras de la judeofobia son: el antisemitismo religioso (antijudaísmo), el antisemitismo racial (antisemitismo biológico o científico) y el antisemitismo político (antiisraelismo o antisionismo).

A lo largo de cada época histórica existe un hilo argumental en el discurso antisemita. Coinciden en las tres épocas del antisemitismo el fenómeno que los judíos, u hoy en día Israel, son percibidos como el mal absoluto, el peor enemigo o el Ellos más ajeno. Se demoniza la imagen del judío (pueblo judío), de la religión y cultura judías (judaísmo) o del Estado del pueblo judío (Israel), creando mediante estereotipos negativos una figura mítica repulsiva.

CUADRO N.º 2

Las tres eras del antisemitismo

Paradigma	**Judeofobia religiosa**	**Judeofobia científica**	**Judeofobia política**
Período histórico	Hasta finales del siglo XVIII	Entre 1789 y 1945	Desde la 2.ª mitad del siglo XX hasta hoy
Fractura histórica	La Ilustración	La Revolución francesa y la Shoah	La Shoah (el Holocausto)
Tipo de sociedad	Sociedad agraria	Sociedad industrial	Sociedad del conocimiento
Modelo de Estado	Estado absolutista	Estado liberal	Estado democrático
Canon cultural	Premodernidad	Modernidad	Posmodernidad
Legitimación	Religión	Ciencia	Democracia
Axioma	Judío: pueblo deicida	Judío: raza infrahumana	Israel: Estado criminal
Ideología	Cristianismo como religión del amor frente al judaísmo vengativo y sanguinario	Alemanes como raza superior frente a la raza judía parásita y sanguijuela	Palestinos como víctimas inocentes frente al Estado de Israel cruel y sangriento
Discurso	Pueblo judío culpable de la peor crueldad de la humanidad: matar a Dios	Raza judía culpable de la peor desgracia de Alemania: matar a la raza aria	Israel culpable del peor conflicto mundial: matar a los palestinos
Rumor n.º 1	La conspiración judía intriga la crucifixión de Jesús	El complot judío mundial confabula la destrucción de Alemania	El *lobby* sionista controla el gobierno de Estados Unidos
Rumor n.º 2	Los judíos son usureros como Judas	Los judíos dominan Wall Street	Los sionistas controlan las finanzas
Rumor n.º 3	El demonio y los judíos encarnan el Mal Absoluto	El comunismo y la raza judía personifican el Mal Absoluto	Estados Unidos e Israel representan el Mal Absoluto
Rumor n.º 4	Boicot a médicos y comerciantes en las juderías	Boicot a profesores, médicos y comerciantes judíos en la Alemania nazi	Boicot a cantantes, cineastas, profesores y productos israelíes

FUENTE: Elaboración propia.

1. La judeofobia religiosa

Los clichés del judío que se transmitieron mediante la teología, la doctrina, la apologética, la liturgia, la predicación y la enseñanza cristiana fueron los de usurero, conspirador, agresivo, maléfico, astuto, sagaz, inasimilable, prepotente, excluyente, codicioso, avaro, villano, desleal, usurpador y traidor. Se pretendía convertir el judaísmo en anatema, para lograr su desaparición y para la salvación de una humanidad absolutamente cristiana.

La judeofobia cristiana o antijudaísmo se fundamenta en un sistema de ideas, entre las cuales se encuentra la siguiente decena de tópicos falsos: los judíos mataron a Jesús, el Dios de la Biblia judía es vengativo, los fariseos son hipócritas, el judaísmo es legalista e inflexible, el judaísmo es una religión de odio y temor, los judíos son como Judas, la Iglesia católica ha sustituido la alianza de Dios con el pueblo de Israel, los profetas se oponen a los judíos, la diáspora judía es un castigo divino, el judaísmo es materialista y otros clichés judeófobos. Esta ideología es la que acabó propiciando una imagen negativa de los judíos que perdura hasta hoy. Premisas de la judeofobia religiosa o antijudaísmo que pretendió vertebrar la tesis de que el cristianismo sustituye al judaísmo y éste es el peor enemigo, el Anticristo, pues ha cometido el peor crimen: el deicidio (matar a Dios).

Existe un debate académico (Freudmann, 1994; Goldhagen, 2003) sobre si la estructura narrativa de los Evangelios es antisemita en sí misma, o bien es la interpretación posterior de dichos textos cristianos lo que conlleva el antisemitismo. De lo que no cabe duda es que se creó el mito de que los judíos rechazaron a Jesús y Dios los rechazó a ellos, cuando la realidad es que la inmensa mayoría de los judíos de aquella época ni siquiera conoció quien era Jesús. Sin embargo, se teologizó sobre el pueblo judío presentándolo como el enemigo ontológico de Jesús y, por extensión, de la cristiandad. Para reafirmar el axioma sobre el que se edificó la judeofobia cristiana, la acusación de asesinos de Cristo, se llevó a cabo un proceso de desjudaización del Nuevo Testamento y se despojó el trasfondo judío de la vida de Jesús. Se ha llegado al extremo de representar a Jesús como cristiano (antijudaísmo), ario (antisemitismo racial) y palestino (antisionismo). En contraste, la realidad histórica es que Jesús era judío, fue un bebé que al octavo día fue circuncidado como cualquier niño judío, vivió en la tierra de Israel, ejercía de rabino, hablaba hebreo y arameo, celebraba el Shabat y las fiestas judías, comía kosher, iba a la sinagoga y su madre María era judía, al igual como judíos eran todos sus discípulos. Esta sustracción de su judaísmo llegó al extremo de hacer creer a los creyentes cristianos sinsentidos como, por ejemplo, que la conocida referencia «Amarás a tu prójimo como a tí mismo» era original de Jesús, cuando en verdad Jesús citó literalmente la Biblia judía, en Levítico 19: 18. Siguiendo esta pauta de desafección a sus propios orígenes, se quiso contraponer el cristianismo, mostrado como la religión del amor, frente al judaísmo, definido como una religión violenta. La realidad histórica fue la contraria, la violencia provino de la cristiandad. Mediante la judeofobia religiosa, se construyó una imagen difamatoria contra quien durante siglos en la historia de Europa ha sido «el Otro enemigo» más permanente y recurrente, el pueblo judío.

Las comunidades cristianas se fueron distanciando paulatinamente de sus raíces, el judaísmo, y empezaron a inculpar al pueblo judío con acusaciones falsas

que infundieron el odio en la sociedad civil. San Juan Crisóstomo escribió ocho sermones condenando el judaísmo. San Agustín escribe en 415 el tópico de que el judío «siempre arrastrará la culpa de haber matado a Jesús». Esta grave acusación de deicidio se repetirá constantemente. Por ejemplo, el Papa Inocencio III sostiene que «los judíos, por culpa propia, están destinados a una perpetua servidumbre por haber crucificado al Señor».

Para ello, se exoneró a los romanos de la muerte de Jesús y se vertebró el mito de la culpa judía. El propósito era evitar ser vistos como una amenaza por el Imperio Romano, para poder evangelizar y poder acabar siendo aceptados por el *establishment*, hecho que sucedió tempranamente, durante el siglo IV. En 313 Constantino legaliza el cristianismo y, apenas dos años más tarde, restringe todavía más los derechos de los judíos. Teodosio en 395 convierte el cristianismo en la religión oficial del Imperio Romano. La vinculación estrecha del Imperio Romano y la Iglesia católica supuso el catalizador concluyente que condujo a la vigorización de la judeofobia. El antisemitismo devino una ideología al servicio del poder político. Posteriormente, cuando la Iglesia católica medieval, además de ser una entidad religiosa, era una organización política que extendía su poder terrenal, se revalidó la imagen del pueblo judío como el principal enemigo del cristianismo y de Europa entera.

La religión católica romana creó unos mitos en el imaginario social y, a su imagen y semejanza, los plasmó en el derecho canónico. Los principales mitos cristianos inventados y difundidos en la Edad Media acerca de las judías y los judíos fueron tres. El primero, la acusación de que el pueblo de la Torá asesina a niños cristianos a los efectos de utilizar su sangre en rituales y para la elaboración de la matzá, el pan ácimo de Pesaj (la Pascua judía). Este libelo sirvió para inculcar el estereotipo satánico de la religión judía. El segundo libelo fue el de la desecración de la hostia. El mito de la profanación sostenía que los judíos robaban las hostias de las iglesias para torturarlas y de esta forma la comunidad judía, acusada de deicidio, volvía a reeditar el sufrimiento del cuerpo de Jesús. Hay que subrayar que desde 1215 la Iglesia católica adopta la doctrina de la transubstanciación, según la cual la hostia y el vino consagrados son auténticamente el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Por ello, la profanación de la hostia era un acto sentido como real y no en sentido metafórico. El tercero, fue el de la peste negra que arrasó a un tercio de la población europea en la Edad Media. La epidemia múltiple, causada por el bacilo *pasteurella pestis*, fue aprovechada para arremeter una vez más contra los judíos al acusarlos de envenenar los pozos de agua para destruir la cristiandad. Esta trilogía mitológica engendrada por el antisemitismo cristiano fue el cuerpo ideológico que extenderían por doquier y con celo para justificar el enconamiento y la ira que supusieron las conversiones y los bautismos a la fuerza, las prohibiciones y quema de libros judíos, los guetos, los tumultos y saqueos, la destrucción de sinagogas, la expulsión y las matanzas de judíos. En España se produjo la aniquilación de judíos en los pogromos de 1391. La expulsión de los judíos supervivientes sucedió en 1492. El antisemitismo religioso sirvió para que la grey cristiana que lo practicaba se desprendiera del oprobio moral que hubiera supuesto evaluar éticamente su violencia fanática.

Pueden referirse unos ejemplos ilustrativos que demuestran que la judeofobia religiosa no era un prejuicio resultado de malentendidos de los feligreses, sino que

eran los propios clérigos, quienes alentaban e instigaban este prejuicio mediante la promulgación de clichés que vertebraron toda una ideología a partir de la doctrina eclesiástica. El derecho canónico de la Iglesia católica prohibió en el Sínodo de Elvira, año 306, las relaciones sexuales y el matrimonio entre judíos y cristianos, así como que comieran juntos. En el Concilio de Niza se dice textualmente que «de hoy en adelante, no tendremos nada que ver con esta gente odiosa», en referencia a los judíos. En los sucesivos Concilios de Toledo se tacha a los judíos de «infieles», «ministros del Anticristo», «aquellos que son inclinados a los vicios», «pérfidos». En el XII Sínodo de Toledo (año 681) se quema el Talmud y otros escritos del judaísmo. En el Concilio XVII de Toledo (año 694) se dictamina la esclavitud de todos los judíos. En el Sínodo de Girona de 1078 se obliga a los judíos a pagar el diezmo eclesiástico. Se obliga a los judíos a llevar un distintivo en la vestimenta (IV Lateranense, 1215). Se impone la segregación urbana permitiéndoles residir sólo en el barrio judío (Sínodo de Breslau, 1267). Se impide que los judíos puedan conseguir títulos académicos (Concilio de Basilea, 1434, sesión XIX). Queda decir que la justificación ideológica eclesiástica siempre residía en último término en la consideración del pueblo de Israel como el causante de la crucifixión del judío Jesús, el ser humano considerado por el cristianismo como Dios mismo. Esta acusación antisemita de deicidio no fue desautorizada por la Iglesia católica hasta el 28 de octubre de 1965 en la declaración conciliar *Nostra Aetate*, durante el Concilio Vaticano II. Si bien el cristianismo protestante o evangélico ha tenido mayor empatía con el judaísmo, no por ello está absuelto de antisemitismo. Su mismo fundador, Martín Lutero, fue judeófobo y se refirió a los judíos como «carga diabólica». La persecución, la discriminación, las conversiones forzosas, la segregación, la expulsión y las masacres de judíos fueron impulsadas por la judeofobia cristiana, tanto desde el catolicismo como desde el protestantismo y el cristianismo ortodoxo.

Este encono se extendió por doquier en la sociedad civil. El personaje judío en *El Mercader de Venecia*, Shylock, muestra nítidamente la imagen antisemita que tenía la sociedad europea. William Shakespeare fue brillante en la descripción de los clichés antisemitas que tenían los ingleses —por extensión, los europeos— acerca de los judíos. Tópicos que poseyó Quevedo, que calificó a los judíos como «siempre malos y cada día peores». Animadversión que se dilató a lo largo de los siglos. Tras el Holocausto se atemperó este tipo de judeofobia religiosa, sobre todo en el cristianismo evangélico. En contraste, ha cuajado un ascenso de la judeofobia religiosa de impronta islámica.

De este tipo de judeofobia, la religiosa, derivaría otra versión de antisemitismo, el racial. Esto sucedió cuando el conocimiento científico disputó la supremacía ideológica a las autoridades religiosas y las sustituyó como portadoras de legitimidad ante la sociedad. La piedra angular de dicha mutación era la objetivación de las nuevas relaciones de poder. Acaeció porque la Ilustración francesa había marcado una fractura histórica indeleble, afectando también a la forma como expresa su discurso la judeofobia. Con todo, este paradigma sobrevivió y muestra de ello es, en el siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, el pensamiento contrarrevolucionario de Maurras, que prosiguió con el hábito de arrancar al cristianismo de sus raíces judías. El mismo Papa Pío X envió una carta a Theodor Herzl en la cual afirmaba literalmente: «Los judíos no han reconocido a nuestro Señor, así que

nosotros tampoco reconocemos el pueblo judío». En contraste con esta actitud eclesiástica de intolerancia, los papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco han emprendido el diálogo interreligioso en las relaciones judeocristianas. Por otro lado, también se alzaron voces como la del reverendo Pat Robertson, líder de la Coalición Cristiana estadounidense, quien, si bien ulteriormente rectificó su concepción, en su libro *The New Millenium* (1990) afirma refiriéndose a Israel: «Esta diminuta nación se encontrará a sí misma sola en el mundo. Entonces, de acuerdo con la Biblia, los judíos aclamarán temerosos al Único que han rechazado tanto tiempo». Todavía persiste el tradicional antisemitismo religioso. El más grave en la actualidad, por ser mortífero, es el del islamismo yihadista.

2. La judeofobia científica

Cuando Europa abrazó la Modernidad, la judeofobia estaba tan arraigada en su seno que se volvió a transmitir el prejuicio antijudío trasmutando el discurso. La judeofobia religiosa, durante siglos de gran alcance en Europa, culminó en la judeofobia científica que condujo a la Shoah (el Holocausto). La ideología fundamental de la Shoah fue el odio antijudío, el discurso pseudocientífico que volvió a enarbolar la intolerancia hacia los judíos. Los judíos fueron percibidos como una raza de abominable naturaleza, un cuerpo extraño y patógeno. Una raza malévola, parasitaria a imagen de una sanguijuela, con cuyos tentáculos los judíos querrían dominar y esclavizar el mundo. Una ideología que se adscribió a diestra y siniestra bajo el paraguas ideológico de la judeofobia racial, denominada también biológica o científica. Su máximo exponente fue el antisemitismo nazi.

Este odio se perfiló en textos como el siguiente: «El judío es el enemigo de la raza humana. Uno debe devolver esta raza a Asia o exterminarla». El texto citado no pertenece ni mucho menos a Hitler ni al nazismo, sino al socialista utópico o anarquista Proudhon. Ideólogos de la izquierda antisemitas, haberlos haylos. Wieviorka (2005: 53) constata que «El antisemitismo moderno no es monopolio de las derechas radicales, nacionalistas, también tiene una larga historia en la izquierda». Fourier consideró que los judíos son «la nación más despreciable». El anarquista Bakunin insultó a Marx tachándolo de «Moisés moderno» y definió al pueblo judío como «nación de explotadores».

El caso más flagrante de la Ilustración es la judeofobia de Voltaire, el librepensador dieciochesco que fundamentó la tolerancia en la teoría política. En su *Diccionario Filosófico*, escribe Voltaire: «No hay pueblo en el mundo que haya sido tanto tiempo miserable y bárbaro como el pueblo judío»; «La historia de esa nación es una historia de asesinatos y de bandidaje»; «En una palabra, estudiando a los judíos os convenceréis de que sólo pudieron constituir un pueblo ignorante y bárbaro, dotado de la más sórdida avaricia, de la más detestable superstición y del más invencible odio hacia los otros pueblos, que los toleraban y enriquecieron. Sin embargo, no por eso hay que quemarlos».

Fue el alemán Wilhelm Marr quien acuñó en 1879 el término «antisemita» con la pretensión de dar cientificidad a su propia hostilidad hacia los judíos. Semita se refiere a las lenguas semíticas, entre las que además del hebreo, se encuentran el árabe y el arameo, pero antisemita hará referencia exclusivamente al odio ejerci-

do contra el pueblo judío. Así pues, aunque su etimología sea otra, del mismo modo que los científicos usan el término «átomo» para referirse a dicha partícula divisible, su etimología significaría indivisible. Se descarta, pues, el sofisma que apunta que un árabe no puede ser antisemita porque es semita. Las ciencias sociales entienden por antisemitismo, no el odio a las poblaciones semitas en general, sino específicamente el desdén hacia los judíos. La palabra más ajustada quizás debiera ser «judeofobia», propuesta por León Pinsker en 1882.

Un hecho de fuertes repercusiones, incluida la crisis de la Tercera República Francesa, fue el antisemitismo desatado en el *Affaire* Dreyfus, condenando a este oficial judío en 1894 a cadena perpetua y deportación a la isla del Diablo. El gobierno, el ejército y la Iglesia católica confluyeron en acusar al capitán Alfred Dreyfus, hasta que fue absuelto tras la protesta encabezada por Emile Zola y su célebre *Yo acuso*. Tenemos antecedentes en el antisemitismo francés como el de Renan, quien dejó dicho: «soy, entonces, el primero en reconocer que la raza semítica, comparada con la indoeuropea, representa realmente una combinación inferior de la naturaleza humana». Edouard Drumont (1844-1917) en su obra antisemita *La Francia Judía* (1886), simboliza en el judío todas las amenazas habidas y por haber, tales como el socialismo, el nihilismo o el internacionalismo.

En 1905 se publican en Rusia *Los Protocolos de los Sabios de Sión*. Es un libro antisemita que sostiene la falsedad de que existe una conspiración judía mundial. Se fomentan los clichés de que los judíos controlan la economía y los judíos dominan el mundo. Es un libelo inventado por la policía secreta de los zares y que será divulgado a partir de entonces y hasta la actualidad por grupos de ideologías distintas, desde los nazis hasta los islamistas integristas. Hasta el dueño de la multinacional de automóviles Henry Ford difundió dichos *Protocolos*, alcanzando una notoriedad fuera de lugar.

Otro ejemplo es el de Wagner. Escribió en *La judería en la música* que los judíos son «los pudridores del mundo». El compositor sostenía que los alemanes eran espirituales, poéticos y honorables, mientras los judíos eran materialistas, racionalistas y deshonestos.

Éste es el contexto que abonó el terreno para las atrocidades, la entronización del nazismo y la Shoah (el Holocausto). El intento de aniquilar a los judíos fue una planificación calculada de exterminio sistemático y total de un pueblo entero. Las víctimas de la violencia nazi abarcaron a miles de gitanos, enfermos mentales, discapacitados psíquicos y físicos, testigos de Jehová, comunistas, socialdemócratas, homosexuales, indigentes, eslavos y prisioneros de guerra. No obstante, el genocidio de seis millones de judías y judíos, entre ellos un millón y medio de niñas y niños judíos, fue el diseño de una obra de ingeniería política totalitaria sin precedentes. El antisemitismo era omnipresente en la ideología del nazismo. El Holocausto es el único genocidio en el cual se ha querido asesinar a un pueblo entero de toda la faz de la Tierra. De hecho fueron asesinados dos tercios de la población judía europea, un tercio de los judíos del mundo. Precisamente, la llamada Solución Final es una de las diferencias abismales, una justificación ideológica fundada en la lucha de razas y la sistematización de una matanza sin parangón en cámaras de gas y hornos crematorios.

Una política de segregación fue preliminar al asesinato en masa de los judíos, tanto asquenazíes como sefardíes. Persecución, trabajos forzados, saqueo, expro-

piación, confinación en guetos y, finalmente, la deportación a los campos de concentración y de exterminio, como Auschwitz. La política de segregación se abrió paso de la mano de elites, de los diez millones de militantes en el partido nazi y el asentimiento y la participación de gente corriente (Goldhagen, 1998) hasta llegar a la barbarie del exterminio. La medicina, la higiene racial y la eugenesia tenían que velar por la pureza de sangre y extirpar el tumor canceroso de la raza impura y maldita. La persecución de los judíos fue llevada a cabo por ciudadanos europeos corrientes, emprendida inicialmente por alemanes. Un punto álgido fue la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938, conocida como la «Noche de los Cristales Rotos», pogromo denominado así con gran cinismo por el ministro de propaganda nazi, Joseph Goebbels, cuando en Alemania numerosas viviendas de familias fueron saqueadas, se prendió fuego al menos a 267 sinagogas, más de 8.000 establecimientos fueron destrozados, hubo detenciones y 30.000 encierros de judíos y judías en campos nazis, malos tratos, violaciones y matanzas... además de cristales rotos.

Yendo al andamiaje ideológico del nazismo bajo la égida de Adolf Hitler, por su calado, cabe referirse a *Mein Kampf (Mi lucha)*, el libro acicate de la persecución encarnizada de los judíos y su corolario, el Holocausto. Sucintamente, son textos suyos que rezuman antisemitismo: «Y, por fin, cuando comprendí que eran los judíos quienes estaban al frente de la socialdemocracia, la venda cayó de mis ojos. Mi larga lucha mental había concluido»; «De débil ciudadano del mundo que era, me convertí en un fanático antisemita»; «Si el judío conquistara, con la ayuda del credo marxista, las naciones de este mundo, su corona sería la guirnalda fúnebre de la raza humana»; «Al combatir a los judíos, cumplo la tarea del Señor»; «Es necesario emprender la lucha contra la amenaza mundial del judaísmo»; «La esclavitud del capitalismo internacional y la de sus amos, los judíos»; «El judaísmo, gracias a su prensa marxista y democrática, difundía por el mundo entero todo linaje de patrañas»; «El antípoda del ario es el judío».

Existe una continuidad entre la judeofobia religiosa de la cristiandad, la cual no puede exonerarse, y el encumbramiento del antisemitismo racial y el genocidio nazi. El antisemitismo cristiano (católico, protestante y ortodoxo), fue caldo de cultivo al auspiciar unos prejuicios que cimentaron ideológicamente la aniquilación del pueblo de Israel, quien estaba estigmatizado al considerarlo el pueblo deicida. El nazi Streicher arguyó en su defensa durante los juicios de Nuremberg que no había hecho sino cumplir con los consejos del fundador del protestantismo, Martín Lutero. Hitler pagó el impuesto eclesiástico a la Iglesia católica romana, que nunca abandonó, hasta su final. Un obispo de Friburgo y su cabildo catedralicio se encontraban entre los promotores de las SS. Eslovaquia, país de donde fue exterminada más del 80 por 100 de su comunidad judía, tenía como presidente un sacerdote católico, Joseph Tiso. Sin dejar de mencionar el concordato del Vaticano con el Tercer Reich en 1933, firmado cuando el Führer ya había consumado la supresión de los derechos democráticos y tenía en su haber la ley de plenos poderes. Podemos remitirnos al teólogo católico Hans Küng, quién en su libro *El judaísmo* concluye: «Por amargo que resulte, no podemos silenciarlo. El antisemitismo racista, que alcanza la cima del terror en el Holocausto, habría sido imposible sin la prehistoria casi bimilenaria del antijudaísmo religioso de las Iglesias cristianas. ¿No es el ejemplo más abismal de esto el austriaco católico Adolf

Hitler? Todavía hoy son muchos los que no advierten las raíces religiosas del antisemitismo de Hitler». Las leyes de Nuremberg de 1935 plagiaron en muchos aspectos las medidas eclesiásticas de la Edad Media. El concordato de Pío XII con la Alemania nazi, el primer reconocimiento internacional que obtuvo la dictadura de Adolf Hitler, así como el posterior pacto entre Stalin y Hitler, muestran a una tríada de personajes históricos que, a pesar de sus enormes diferencias ideológicas, los tres coincidían en el prejuicio antijudío. Porque este prejuicio forma parte de la cultura europea. Fueron europeos los autores o cómplices de la destrucción de los judíos. Y fue la nación «más culta» (Alemania) del continente «más civilizado» (Europa) quien organizó el Holocausto.

Un examen de todo ello sirve para esbozar que este tipo de judeofobia, la de efectos más trágicos, no aparece de la noche al día de forma inusitada. Viene precedido de la capitulación de sectores influyentes de la sociedad. ¿Cómo se explica esto? El silencio apático, una actitud ambigua, la condescendencia, el vivir sin oponer resistencia a los desmanes contra sus vecinos judíos, cuando no la afinidad expresada abiertamente con gestos de apoyo al antisemitismo. Como resulta patente, de ahí hay que inferir la necesidad de la repulsa del antisemitismo y de cortar antes de su agravamiento irreversible y la consumación de los hechos.

Tras la Shoah, hay que interrogarse si después de clausurarse las cámaras de gas y apagarse los hornos crematorios, de repente, ¿en Europa se dejó de reproducir la arraigada ideología antisemita que sostiene el prejuicio antijudío?

3. LA JUDEOFOBIA POLÍTICA

Tras el Holocausto, el antisemitismo racial o científico perdió su credibilidad y declinó. Su discurso racial fue cuestionado e invalidado. Sin embargo, en modo alguno se socavó el prejuicio. Éste no se arrumbó, sino que trocó su discurso. La evolución del prejuicio más antiguo y endémico de Europa condujo a abrirse camino en el mundo y a su reconstitución. Cada época codifica el discurso judeófobo de manera distinta. Existe una continuidad del prejuicio y una discontinuidad en el discurso. No existe tábula rasa, sino más bien una sedimentación en el curso de la historia. Durante la judeofobia religiosa, los judíos fueron vistos como una comunidad religiosa pérfida. Durante la judeofobia racial, los judíos fueron observados como una raza malévola. Durante la judeofobia política, los judíos están siendo percibidos encarnados en un Estado nocivo, Israel. Asimismo, cada época ha tenido impulsores distintos. El cristianismo consolidó la judeofobia religiosa, el nazismo radicalizó la judeofobia racial y el estalinismo expandió la judeofobia política. El antisemitismo ha sido propagado siempre por grandes poderes políticos, sobre todo, el Imperio Romano y los Estados absolutistas europeos, la Alemania nazi y la superpotencia rusa bajo el manto de la Unión Soviética. No cabe duda de la utilización de la judeofobia como factor político de movilización social para ganarse el apoyo popular.

La judeofobia racial quedó deslegitimada después de la Shoah, pero no tardó en metamorfosearse con otras argumentaciones que erigieron la judeofobia política. Los tabúes para expresar la judeofobia se desvanecieron a través del discurso antiisraelí y antisionista. La izquierda estalinista fue la principal impulsora de este

nuevo tipo de antisemitismo que se fue extendiendo. De forma generalizada desde finales del decenio de 1960 y comienzos de la década de 1970, emerge con fuerza el nuevo antisemitismo, sobreponiéndose este prejuicio atávico. No obstante, no nace de modo súbito en aquel momento. Se remonta más atrás. Lo que sucedió a partir sobre todo de 1968 es un traspaso ideológico de los tópicos judeófobos provenientes desde Europa del Este a Europa occidental. Ese año marcó un punto culminante en el auge del nuevo antisemitismo. Por ejemplo, el Partido Comunista Polaco impulsó en 1968 una campaña contra los judíos, cuando ni siquiera alcanzaban el 1 por 100 de su población y cuando Polonia es precisamente donde se encuentra Auschwitz. Se los acusó de «elementos sionistas». Asimismo, tras la invasión militar rusa de Checoslovaquia en 1968, para destituir los dirigentes comunistas que querían construir «un socialismo con rostro humano», desde Rusia, Polonia y Alemania oriental se urde una campaña de difamación en la que se acusa a los dirigentes checoslovacos defenestrados de ser antiguos nazis y, a la vez, ser agentes sionistas. La amalgama «judío-nazi» será una acusación antisemita que se secundará desde entonces con fuerza. Fue un paso más para ofrecer una imagen deshumanizada de Israel y hacer repulsivo el sionismo, extrayéndoles cualquier atisbo de moralidad. Desde entonces se banaliza el Holocausto desde la izquierda radical, además de la extrema derecha. La judeofobia política se enarbola también a partir de Mayo del 68 francés. Comunistas estalinistas, en primer lugar, y luego trotskistas, maoístas y anarquistas son la cuna del nuevo discurso del antisemitismo. Ideologías izquierdistas que parecen olvidar la advertencia de Engels: «Al suscitar hostilidad hacia los judíos entre los obreros, las clases burguesas evitan que las reivindicaciones obreras sean dirigidas contra ellas». Es menester puntualizar que no en toda la izquierda alternativa hay antisemitismo. Precisamente los impulsores más emblemáticos de la izquierda verde, los verdes alemanes (*Die Grünen*), propugnan abordar el conflicto árabe-israelí distanciándose del discurso judeófobo. El líder del partido verde alemán, Joschka Fischer, que fue ministro de Asuntos Exteriores (1998-2005), ofrece un enfoque crítico respetuoso con Israel y el sionismo, sin judeofobia.

Luego el antisionismo y el antiisraelismo se expandió, aunque no tan profusamente, en el resto de la izquierda y centroizquierda. También se prodigó en el centroderecha y la derecha. La extrema derecha se percató de que relegar la judeofobia racial y adoptar el discurso del antisemitismo político de la extrema izquierda le permitía refrendar con mayor ahínco su discurso judeófobo. En el siglo XXI, la judeofobia es el nexo en común del discurso del odio de tres extremismos ideológicos y sus correspondientes procesos de radicalización: la extrema derecha, la extrema izquierda y el islamismo radical.

Desde los años setenta la nueva judeofobia ganó en intensidad y extensión, cobrando renovada fuerza en la escena pública de Europa a partir del año 2000, cuando se arrojan niveles más altos. El resurgimiento global de la judeofobia se manifiesta en otros muchos países del mundo, sobre todo en el mundo árabe y el resto de los países musulmanes. Para el politólogo Pierre-André Taguieff (2003: 16): «Esta reciente ola de judeofobia resulta inseparable de un discurso ideológico legitimador y movilizador que se difunde a escala planetaria, un discurso en el que se reconocen ciertos legados en cuanto a terminología y a temas que provienen de las diversas tradiciones antijudías, y en los que también se perciben nuevos moti-

vos de acusación centrados en "Israel" y en "el sionismo", convertidos en mitos repulsivos».

La Rusia soviética totalitaria de Stalin fue el origen del nuevo antisemitismo tras el Holocausto. Sus precedentes ideológicos hay que buscarlos en la Iglesia ortodoxa rusa y los zares. Los dirigentes comunistas rusos asumieron los mismos estereotipos judeófobos que zares y popes, tamizados con un discurso diferenciado, pero cuya matriz era la imagen, del pueblo judío primero y el Estado de Israel después, como conspiradores. *Los Protocolos de los Sabios de Sión* escritos por los servicios secretos de los zares fueron instrumentalizados luego por el estalinismo. Así pues, revolucionarios y contrarrevolucionarios coincidieron en su judeofobia. Donde los zares contrarrevolucionarios hablaban de la conspiración judía internacional los revolucionarios hablaran de conspiración sionista mundial. Quizá con la salvedad matizada de Lenin y del período transitorio de 1947-1949, el régimen dictatorial ruso descolló como propulsor de la judeofobia en el mundo. Sobre todo fue el dictador ruso Stalin quién generó judeofobia mediante la estigmatización de Israel y del sionismo. Se quiso desprender al sionismo de su legitimidad como movimiento de liberación nacional del pueblo judío. Lejos de ser un hecho aislado, la obsesión antijudía de Stalin, que ordenó el asesinato de los miembros del Comité Antifascista Judío y que no tuvo ningún reparo en pactar con Hitler, le llevó a la ideación del libelo del complot de los doctores. El 13 de enero de 1953, Stalin culpabilizó a médicos judíos de una conspiración para llevar a cabo su asesinato.

La retórica judeófoba de los comunistas expandió internacionalmente el discurso hostil obsesivo contra Israel. El gran Satán era Israel y el pequeño Satán los Estados Unidos, o viceversa. Paulatinamente, se extendió en las elites políticas de China, el mundo árabe y hasta llegar a la ONU. Un paso en este sentido fue la resolución de la ONU de 1975, bajo el mandato del ex nazi Kurt Waldheim, aprobada a instancias de los países árabes y los países en la órbita política de Rusia, en la que se afirma textualmente que «el sionismo es una forma de racismo y de discriminación racial». Hasta 1991 la ONU no revocó dicha resolución judeófoba.

Pero la judeofobia política no se retuvo en la izquierda. La derecha radical en Estados Unidos atribuyó a una conspiración comunista internacional la subversión de los valores tradicionales americanos. Dicha trama internacional, según la retórica de la derecha radical, era un complot judío o una conspiración sionista. Con tal propósito, entre 1950 y 1954 el senador McCarthy emprendió una «caza de brujas» contra actores, actrices y directores de cine de Hollywood. Uno de los trasfondos del mccarthismo era la percepción de un Hollywood de cineastas críticos y revolucionarios dominado por judíos comunistas. Mientras esto sucedía en Estados Unidos, desde Rusia se acusaba en 1952 al secretario general del Partido Comunista de Checoslovaquia, Rudolf Slansky, de dirigir un centro sionista y trotskista. Cabe recordar que Trotsky por el mero hecho de ser judío fue acusado de ser un agente sionista. Esto no fue obstáculo para que, a su vez, los trotskistas acusaran a Israel de ser imperialista y de ser quintacolumnista de Estados Unidos. Y la retahíla de acusaciones judeófobas prosigue porque lo que tiene en común es el hecho de sostener el prejuicio antijudío que permea cada ideología política. Por eso, en este último caso de cruzamientos de ideologías se comprueba la coincidencia entre la derecha conservadora, el comunismo estalinista y la izquierda trotskista que, a pesar de ser muy distintas entre ellas, les unió un nexo común.

¿Cómo la nueva extrema derecha y la nueva izquierda alternativa concuerdan en su antisemitismo? ¿Por qué dos sistemas de ideas con dos cosmovisiones tan distintas como la extrema derecha y la izquierda radical, ambas ideologías coinciden en la hostilidad hacia Israel? Nada nuevo bajo el Sol, pues los miembros blancos del Ku Klux Klan propagan el racismo contra los negros y la judeofobia, mientras los negros en la estela de la Nación del Islam impulsada por Malcom X y luego por Louis Farrakhan, defienden la población negra y son antisemitas. Dos organizaciones antagónicas en sus fines ideológicos que son similares en su ideología judeófoba. El black power y el white power, de modo semejante a la nueva derecha radical y la nueva izquierda alternativa, tienen en común su hostilidad hacia los judíos. Nada de extraño si se tiene en cuenta que la Rusia de Stalin o la China de Mao acusaban a los judíos de ser anticomunistas mientras la Alemania de Hitler o el Chile de Pinochet acusaban a los judíos de ser comunistas, o la dictadura de Franco en España conjeturaba un contubernio judeomasónico. Durante la Guerra Fría, desde el lado norteamericano se aludía al judío-comunista y desde el lado ruso se refería al sionista-nazi. Mientras esto sucedía en Europa y Norteamérica, en las dictaduras latinoamericanas de los años 60, 70 y 80, se retuvo la imagen de los judíos como deicidas, marxistas y nacionalistas desleales. El populismo latinoamericano tampoco pudo esquivar el prejuicio antijudío. El peronismo argentino a mediados de los 60 mentó los graves peligros del sionismo y la comunidad judía. En su discurso navideño de 2005, el presidente venezolano Hugo Chávez desbrozó un acérrimo alegato judeófobo: «Los descendientes de los mismos que crucificaron a Cristo, [...] se adueñan de las riquezas del mundo, una minoría se adueñó del oro del planeta».

Como se observa, Israel y los judíos son tomados como chivos expiatorios entre aquellos que granjean respaldo a este prejuicio, sea cual fuere su ideología política. Ésta es una característica básica para entender cómo se construye el discurso antisemita: adapta la judeofobia a cada ideología política subyacente. De este modo, desde una ideología de izquierdas alternativa se dirá que el sionismo es un nacionalismo burgués mientras que desde una ideología de derechas tradicionalista se dirá que el judaísmo es un internacionalismo obrero. Ambas ideologías que son antinómicas, se equiparan en este prejuicio, si bien dando forma a un discurso de perfil diferenciado. De todos modos el acento puesto en la hostilidad hacia el Estado de Israel socava las diferencias y concuerdan en varios lugares comunes.

Con el paso del tiempo se ha ido reformulando una judeofobia que se ha ido esparciendo con intensidad distinta en el amplio elenco de las ideologías políticas, incluidos el centroizquierda y el centroderecha, e incidiendo en los movimientos sociales, en sectores del pacifismo, el antirracismo, el feminismo y otros. Parte del movimiento antiglobalización se focaliza con prejuicios judeófobos en un enemigo sempiterno: Israel. Éste es el legado de Stalin y, de hecho, una victoria póstuma de Hitler, pues tras el Holocausto la judeofobia persiste en Europa.

Con la globalización de la judeofobia, aun estando diseminada en todas las ideologías, ubicada tanto en la derecha como en la izquierda, hoy en día son cuatro los sectores ideológicos a la cabeza en la animadversión hacia Israel y los judíos: determinados sectores de la izquierda, el islamismo integrista, la extrema derecha y ciertas congregaciones cristianas. La geografía política ubica la judeofobia sobre todo en Europa, Latinoamérica y el mundo árabe y musulmán.

Además de sectores de la izquierda y de los cristianos, ya descritos, el islamismo integrista arropa el arquetipo europeo, yuxtaponiendo parte del discurso de la judeofobia religiosa con la judeofobia política. Determinados sectores islamistas acusan a los judíos tanto de rechazar la verdad revelada de Alá y de ser perseguidores de sus profetas, inclusive de asesinar al profeta Muhammad (paralelismo con la acusación cristiana de asesinar a Jesús), como claman por la destrucción del Estado de Israel. *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, que ya fueron traducidos al árabe en la década de 1920, son hoy un best-seller. En los textos escolares se enseñan imágenes despectivas sobre los judíos y se niega el derecho a la existencia del Estado de Israel. Son aquellos islamistas que ellos mismos se reclaman como yihadistas. Israel es percibido como la quinta columna occidental, la encarnación del Occidente secular en el Oriente Próximo islámico. Para la ideología del islamismo radical, Israel es *dar-al-Islam*, tierra del islam. Ésta es la visión antisemita de Al Qaeda de Osama Bin Laden. Se difama propagando el mito falso de que el designio del gobierno israelí es expandirse del Nilo al Éufrates para judaizar las tierras musulmanas. Se acusa al Talmud de ser la fuente judía donde se encuentra la razón de discriminar a los árabes y expropiar tierras islámicas. Aquello que la judeofobia racial europea llamaba «bacilo judío» hoy la judeofobia política del fundamentalismo islámico lo denomina «entidad sionista». Se atribuye una conexión satánica entre Israel y EEUU.

Para el islamismo integrista, Israel es el mal absoluto, causante de cualquier problema existente. Por ejemplo, se atribuye a Israel la culpabilidad de la pobreza y el analfabetismo en el mundo árabe y musulmán. El primer ministro de Malasia, en 1986, acusó de los problemas de su país asiático a Israel. En 2003, el presidente de Malasia, en la inauguración de la Conferencia de los 56 países islámicos espetó injurias contra el único Estado del pueblo judío y exhortó a los 1.300 millones de musulmanes a luchar contra los 13 millones de judíos por qué según él «los judíos fueron los que inventaron el socialismo, el comunismo, los derechos humanos y la democracia» y «consiguieron dominar a la mayoría de países poderosos del mundo». Durante la guerra entre Irak e Irán, el dictador iraquí Saddam Hussein acusó a los iraníes de maquinaciones sionistas, mientras los iraníes respondieron que Irak estaba en manos del sionismo internacional. El presidente de la República Islámica de Irán, Mahmud Ahmadineyad, en octubre de 2005 convocó un acto titulado «El mundo sin el sionismo», donde reclamó que «Israel debe ser borrado del mapa». En julio de 2006 dijo: «Hoy existe una fuerte voluntad a favor de la desaparición del régimen sionista, y el mundo islámico debe movilizarse para hacerlo desaparecer». Y agregó: «Éste es un régimen falso que no tiene derecho de seguir sobreviviendo». En agosto de 2006, el presidente iraní prosiguió jactándose con sus diatribas judeófobas cuando sostuvo que la solución del conflicto de Oriente Próximo es «la destrucción del régimen sionista». Así, entroncó con las proclamas del ayatolá Jomeini, quien desde su llegada al poder en Teherán propagó ideológicamente la judeofobia y, asimismo, con los neonazis europeos, con quienes además coincide en el negacionismo del Holocausto. El dictador iraní añadió que «Los occidentales han inventado el mito de la masacre de judíos». Otro presidente iraní, Hashemi Rafsanyani, ya había proferido que «bastará el uso de una sola bomba nuclear en Israel para destruirlo todo».

No obstante, este discurso no es privativo de dichos líderes islamistas, sino que es habitual hallarlo en numerosos grupos del fundamentalismo islámico, como Estado Islámico (EI, Daesh o ISIS), Hizbulá, Hamás, Yihad Islámica, Hermanos Musulmanes y Al Qaeda; propagándose en numerosas madrazas y mezquitas, o por las redes sociales. Bernard Lewis (1999) corrobora que es similar el volumen de propaganda antisionista en el mundo árabe con la magnitud de propaganda antisemita durante el nazismo. El FIS de Argelia consigna como enemigo «el judaísmo internacional». El líder egipcio de Hermanos Musulmanes, Mohamed Medí Akef, ofrece una visión muy precisa sobre el genocidio de los judíos cuando lo denomina «mito del Holocausto». Hecho nada sorprendente teniendo en cuenta que el fundador de Hermanos Musulmanes en 1928, Hassan al Banna, admiró a Hitler y cooperó con el líder nazi. La principal autoridad árabe palestina mientras sucedía el Holocausto, el Gran Mufti de Jerusalén, Hadj Amin al-Husseini, pactó con Hitler el exterminio de los judíos. La Carta de Hamás manifiesta que los judíos «apoyaron las Revoluciones francesa y rusa», «usaron el dinero para hacerse con el control de los Estados imperialistas», «estuvieron detrás de la Primera Guerra Mundial», «también estuvieron detrás de la Segunda Guerra Mundial» e «inspiraron el establecimiento de Naciones Unidas». Tales asertos antisemitas que hallan un complot judío mundial detrás de cualquier acontecimiento, es característico del islamismo judeófobo. De hecho, un predecesor ideológico clave en el actual islamismo yihadista, Sayid Qutb, dijo este aserto judeófobo: «No podemos olvidar el papel del sionismo internacional que, en su lucha contra el islam, apoya tanto el empuje de las cruzadas imperialistas como del comunismo materialista. No es sino una continuación del papel desempeñado por los judíos desde la emigración del Profeta a Medina y el triunfo del Estado islámico». Bin Laden entroncará y estereotipará «Esos son los judíos: usureros y proxenetas. No dejarán nada para ustedes, ni mundo, ni religión» y añadirá: «Por lo tanto no podemos dudar en matar a los judíos».

Por otro lado, la extrema derecha reconvertirá en buena medida su judeofobia racial en judeofobia política al comprobar que esta disfruta de mayor aceptación popular. El antisionismo encaja con su discurso populista y, por ende, revierte en su discurso radical de derechas. A la sazón, Hitler era antisionista. La judeofobia continúa siendo alimentada por las creencias acostumbradas en el neofascismo, como el cliché de que los judíos controlan los medios de comunicación, dominan Hollywood o dirigen Wall Street; pero no hay que olvidar que han sobrepasado su discurso tradicional y sacan partido del discurso contrario a Israel. Entre las múltiples declaraciones judeófobas del neofascista francés Le Pen, en 1989 sostuvo que «Las grandes internacionales, como la internacional judía, juegan un rol no desdeñable en la creación de este espíritu antinacional». El neofascista Bruno Mégret declaró: «Israel es el aliado de Estados Unidos, principal líder del mundialismo. Nosotros nos inclinamos a apoyar los adversarios de este polo político: Irak, India, los países de Europa del Este». El líder austríaco de la nueva derecha radical, Jörg Haider, también propala estereotipos judeófobos engarzando con el discurso tamizado de la nueva extrema derecha, que se centra en las proclamas antisionistas y antiisraelíes.

Una muestra de una veintena de los rumores que sustentan el antisemitismo y que se recurren a ellos para estigmatizar al pueblo judío son: los judíos son ricos,

los judíos son poderosos, los judíos dominan el mundo, los judíos controlan Hollywood, los judíos controlan los medios de comunicación, los judíos controlan Wall Street, los judíos controlan las finanzas, los judíos son usureros, los judíos son ultraortodoxos, los judíos son reaccionarios, los sionistas son explotadores, los sionistas son criminales, los sionistas son colonialistas, el sionismo es racismo, el sionismo es terrorismo, Israel es imperialista, Israel es opresor, Israel practica el apartheid, Israel practica la limpieza étnica, Israel es una dictadura fascista teocrática. En esta sucesión de estereotipos es indistinto si el sujeto son los judíos, los sionistas o Israel; en todos dichos supuestos se trata de judeofobia que pretende satanizar a los judíos, dar una imagen diabólica del sionismo o demonizar a Israel. Así pues, es indistinto si se dice «El lobby judío controla EEUU», «El lobby sionista controla EEUU» o «El lobby israelí controla EEUU», dado que el problema no reside en la palabra en sí misma sino en atribuir o asociar lo judío al poder, control o dominio. Además, siempre hay diferentes variantes del mismo cliché. Así pues, el antisemitismo estereotipa que «Los judíos gestionan las finanzas», «los judíos dirigen la economía», «los judíos manejan el dinero», «los judíos gobiernan Wall Street», «los judíos dominan los bancos», «los judíos son usureros», etc.

Taguieff (2003: 41) indica: «Desde 1945, en el espacio público de las sociedades democráticas pluralistas nadie se reconoce "antisemita" ni "antijudío". Sin embargo, un número creciente de individuos se declaran "antisionistas"». Taguieff (2003: 20) señala: «Israel intrínsecamente culpable, estigmatizado como el único Estado-nación al que se le culpa por el hecho de existir: ésa es la matriz de la nueva configuración antijudía». El discurso contemporáneo del antisemitismo está erigido sobre esta base ideológica. Israel es identificado como arquetipo del enemigo y el mal absoluto mientras que los palestinos son tomados como prototipo de las víctimas inocentes sin parangón en el mundo. Como señala Alan Dershowitz (2003), Israel es visto como «el judío entre las naciones» y se personifican en el Estado de Israel aquellos estereotipos que antaño se atribuían sin eufemismos directamente al pueblo judío. El molde ideológico es similar al de otras épocas. Antes se inculpaba a los judíos de las desgracias de un país, mientras hoy se imputa a Israel la culpabilidad sobre los conflictos mundiales. Se acusa al pueblo judío o a Israel de cualquier problema o conflicto. Israel ha devenido «el Otro» diferente, el extraño. De modo sutil, más respetable, o como apunta Phyllis Chesler (2003), mediante un «antisemitismo políticamente correcto», el trasunto del discurso antiisraelí ofrece una visión maniquea del mundo que se plasma en una imagen demonizada de Israel.

Hoy se habla de la naturaleza intrínsecamente perjudicial de Israel como antaño se disertaba acerca de la naturaleza dañina del judío. Se engendra antisemitismo, se difama la memoria de las víctimas de la Shoah y se banaliza el Holocausto, tildando de nazi el gobierno israelí o de Hitler a políticos israelíes, comparando a Gaza con el gueto de Varsovia o a Palestina con Auschwitz, utilizando la expresión holocausto palestino, o sosteniendo que el sionismo es el nazismo judío, los sionistas las SS, el ejército israelí la Gestapo, Israel un Estado genocida o que Israel perpetra a los palestinos lo mismo que los nazis les hicieron a los judíos. Todo ello no son críticas serias con datos empíricos sobre las políticas públicas del Gobierno israelí sino ejemplos de propaganda antijudía mediante la banalización del Holocausto. Ya el 8 de noviembre de 1969 un tribunal de Holanda dictaminó que las proclamas antiIsrael transfieren al Estado de Israel los tópicos antijudíos. También el líder

negro Martin Luther King, en 1968, observando la falacia semántica, dijo que ser antisionista significa ser antisemita. El Premio Nobel de la Paz calificó sin ambages de antisemita a quien cuestionase el derecho a existir del Estado de Israel o la legitimidad de su fundación.

Dado que el antisionismo es el nuevo discurso judeófobo, cabe preguntarse: ¿es factible ser crítico con las políticas públicas del gobierno israelí sin ser antisemita? Por supuesto, nada que objetar a las críticas que son fundadas y que pueden deslindarse de aquellas que adolecen de tópicos judeófobos. Ni que decir tiene que la oposición a determinadas políticas públicas y las críticas sobre el conflicto palestino-israelí propician el necesario debate y reflexión. El disenso y el pluralismo son valores constitutivos de cualquier análisis que se precie. Pero en medio de la controversia y la discusión se solapan clichés y estereotipos que robustecen el prejuicio antijudío. Nótese que aunque no cualquier crítica a Israel es antisemita, también es cierto que las críticas a Israel son la coartada de la nueva judeofobia. Se fiscaliza con insistencia obsesiva la política israelí. Determinadas críticas singularizan en Israel el oprobio internacional y enjuician minuciosamente y de forma desproporcionada cualquier política israelí, criticando el Estado de Israel como un todo y el gobierno israelí invariablemente. No hay que olvidar que la contumaz judeofobia se sirve de la deslegitimación de Israel para su discurso, ofreciendo una imagen intrínsecamente nefasta de Israel, como un estado repulsivo en cualquier ocasión y bajo cualquier circunstancia. Se condena apriorísticamente a Israel. Se prejuzga su culpabilidad mediante conclusiones predeterminadas. De este modo, se configura la israelofobia como nuevo discurso del prejuicio antisemita.

La principal manera de decodificación de la nueva judeofobia es observar si se aplica el doble estándar, un baremo distinto para juzgar el gobierno israelí respecto de otros gobiernos. El doble rasero existe cuando se aplica un examen crítico sesgado contra el Estado de Israel mientras dicho escrutinio incriminador es ausente o escaso con el resto de países, salvo en contadas ocasiones. Revierte en la judeofobia, cuando el *modus operandi* es una crítica asimétrica que se vuelve sistemática y cuestiona con mayor severidad y vehemencia las políticas públicas israelíes que las de cualquier otro Estado, con una transposición de los estereotipos tradicionales hacia el pueblo judío. Ha habido una traslación ideológica del prejuicio contra el individuo judío hacia el colectivo judío, representado por el Estado de Israel. Ha habido un desplazamiento de «Los judíos son culpables» a su sustituto léxico «Israel es culpable». En la retórica del nuevo antisemitismo, judío, israelí, Israel y sionista son conceptos intercambiables y sustituibles. Como norma general, la judeofobia política reemplaza judíos por Israel y judaísmo por sionismo, atribuyendo estereotipos análogos a los que se atribuían durante la judeofobia religiosa y racial. Ejemplo ilustrativo de las semejanzas narrativas del discurso es el estereotipo del judío rico, poderoso y cruel que hoy, transcurridas décadas después del Holocausto, continúa vigente formulado como el Israel rico, poderoso y agresivo. Otro botón de muestra es la evolución histórica del lema antijudío «Idos a Palestina» de la judeofobia racial hacia el eslogan también antisemita «Idos de Palestina» de la judeofobia política. En ambos casos el discurso del odio muestra su fervor por la exclusión de los judíos. El prejuicio no cambia por la sustitución de las preposiciones o de los nombres. Si cuando el islamista yihadista Bin Laden decía «la alianza sionista-cruzada» hubiese dicho «la alianza judeocristiana» o «el

complot israelí-occidental», ello no hubiera cambiado ni un ápice el odio antisemita y antioccidental de su discurso. Así dispuesta, la judeofobia reúne elementos que se corresponden con los estereotipos trazados antaño contra el pueblo judío y los confiere a un nuevo arquetipo mítico, Israel, interpretado con rencor como el prototipo de la maldad absoluta.

En resumidas cuentas, tanto el antisemitismo como cualquiera de los diferentes tipos de racismo, son prejuicios contra seres humanos que lejos de haberse erradicado, continúan siendo sostenidos en ideologías y movimientos políticos contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

1. Racismo

ANTHIAS, F. y YUVAL-DAVIS, N. (1992): *Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*, Routledge, Londres.
ANTÓN, J. y TORRENS, X. (2015): «Islamismo yihadista y fascismo clásico como ideologías políticas: concomitancias y divergencias», en J. ANTÓN, *Islamismo yihadista: radicalización y contrarradicalización*, Tirant lo Blanch, Valencia.
BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1991): *Raza, nación y clase*, Iepala, Madrid.
BARKER, M. (1981): *The New Racism*, Function Books, Londres.
BAUMAN, Z. (2006): *Confianza y temor en la ciudad: vivir con extranjeros*, Arcadia, Barcelona.
BENEDICT, R. (1987): *Raza: ciencia y política*, Fondo de Cultura Económica, México.
BHATTACHARYYA, G. I.; GABRIEL, J., *et al.* (2001): *Race and Power*, Routledge, Nueva York.
BOXILL, B. (2001): *Race and Racism*, Oxford University Press, Nueva York.
BRAHAM, P.; RATTANSI, A., *et al.* (1992): *Racism and Antiracism*, Sage, Londres.
BRANDER, B.; NEXICA, I. J., *et al.* (2001): *The Making and Unmaking of Whiteness*, Duke University Press, Durham.
BULMER, M. y SOLOMOS, J. (1999): *Racism*, Oxford University Press, Oxford.
BURUMA, I. y MARGALIT, A. (2005): *Occidentalismo*, Península, Barcelona.
CARR, L. G. (1997): *Color-Blind Racism*, Sage, Londres.
COHEN, P. (1999): *New Ethnicities, Old Racisms*, Zed Books, Londres.
COLE, P. (2000): *Philosophies of Exclusion*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
DE RUDDER, V.; POIRET, Ch., *et al.* (2000): *L'inégalité raciste*, Presses Universitaires de France, París.
ESSED, P. (1991): *Understanding Everyday Racism*, Newbury Park, Sage.
FEAGIN, J. (2006): *Systemic Racism*, Routledge, Londres.
GOLDBERG, D. T. (2002): *Race Critical Theories*, Blackwell, Oxford.
— (2002): *The Racial State*, Blackwell, Malden.
— (1997): *Racial Subjects*, Routledge, Nueva York.
— (1993): *Racist Culture*, Blackwell, Malden.
GOULD, S. J. (1997): *La falsa medida del hombre*, Crítica, Barcelona.
ISAAC, B. (2006): *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton.
JONES, S. E. (1998): *En la sangre. Dios, los genes y el destino*, Alianza, Madrid.
KINDER, D. R. y SANDERS, L. M. (1996): *Divided by Color*, The University of Chicago Press, Chicago.
LEWONTIN, R.; ROSE, S., *et al.* (1987): *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Crítica, Barcelona.
MACEDO, D. y GOUNARI, P. (2006): *The Globalization of Racism*, Paradigm, Boulder.
MASSEY, D. y DENTON, N. A. (1993): *American Apartheid*, Oxford University Press, Cambridge.
MCCARTHY, C. (1994): *Racismo y currículum*, Morata, Madrid.
MILES, R. (1989): *Racism*, Routledge, Londres.

MOSSE, G. L. (1997): *Toward the Final Solution, A History of European Racism*, Howard Fertig, Overland Park.
OMI, M. y WINANT, H. (1994): *Racial Formation in the United States*, Routledge, Nueva York.
REISIGL, M. y WODAK, R. (2001): *Discourse and Discrimination*, Routledge, Londres.
SAID, E. W. (2016): *Orientalismo*, Libertarias, Madrid.
SNIDERMAN, P. M.; TETLOCK, P. E., *et al.* (1993): *Prejudice, Politics and the American Dilemma*, Standford University Press, Standford.
SOLOMOS, J. y BACK, L. (1995): *Race, Politics and Social Change*, Routledge, Londres.
TAGUIEFF, P.-A. (2013): *Dictionnaire historique et critique du racisme*, PUF, París.
— (2002): *La couleur et le sang*, Mille et une Nuits, París.
— (1991): *Face au racisme*, La Découverte, París.
— (1987): *La force du préjugé*, La Découverte, París.
TER WAL, J. y VERKUYTEN, M. (2000): *Comparative perspectives on Racism*, Ashgate, Vermont.
TORRENS, X. (2015): «Teoría de la conspiración como metanarrativa del islamismo yihadista», en J. ANTÓN, *Islamismo yihadista: radicalización y contrarradicalización*, Tirant lo Blanch, Valencia.
— (2002): *El racismo cultural en las democracias contemporáneas*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
— (1998): «Racismo y antirracismo», en, Joan ANTÓN, *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid.
TORRES, R. D.; MIRÓN, L. F., *et al.* (1999): *Race, Identity, and Citizenship*, Blackpowell, Malden.
VAN DIJK, T. A. (2003): *Racismo y discurso de las élites*, Gedisa, Barcelona.
— (2003): *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Gedisa, Barcelona.
— (1997): *Racismo y análisis crítico de los medios*, Paidós, Barcelona.
WACHTTEL, P. L. (1999): *Race in the Mind of America*, Routledge, Nueva York.
WIEVIORKA, M. (2009): *El racismo: una introducción*, Gedisa, Barcelona.
— (1994): *Racisme et xénophobie en Europe*, La Découverte, París.
— (1993): *Racisme et modernité*, La Découverte, París.
— (1992): *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona.
WILSON, C. A. (1996): *Racism*, The Free Press, Nueva York.
WODAK, R. y VAN DIJK, T. A. (2000): *Racism at the Top*, Drava, Klagenfurt.
ZAPATA-BARRERO, R. (2009): *Fundamentos de los discursos políticos en torno a la inmigración*, Trotta, Madrid.

2. ANTISEMITISMO

ADORNO, T. W. (2001): *Ensayos sobre la propaganda fascista, psicoanálisis del antisemitismo*, Voces y culturas, Barcelona.
ÁLVAREZ, G. (2002): *El antisemitismo en España*, Marcial Pons, Madrid.
ARENDT, H. (2006): *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid.
ATTALI, J. (2005): *Los judíos, el mundo y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México.
BAUMAN, Z. (1997): *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid.
BANKIER, D. y GUTMAN, I. (2005): *La Europa nazi y la Solución Final*, Losada, Madrid.
BEN-DROR, G. (2003): *La Iglesia católica ante el Holocausto*, Alianza, Madrid.
BEN-ITTO, H. (2004): *La mentira que no ha querido morir*, Riopiedras, Barcelona.
BRUSTEIN, W. I. (2003): *Roots of Hate, Anti-Semitism in Europe before the Holocaust*, Cambridge University Press, Cambridge.
CHESLER, P. (2003): *The New Anti-Semitism*, Jossey-Bass, San Francisco.
COHN, N. (1995): *El mito de la conspiración judía mundial*, Alianza, Madrid.
DELEERSNIJDER, H. (2016): *Le nouvel antisémitisme*, Renaissance du Livre, París.
DERSHOWITZ, A. (2003): *The Case for Israel*, John Wiley & Sons, Hoboken.
DWORK, D. y VAN PELT, R. J. (2004): *Holocausto*, Algaba, Madrid.
FINKIELKRAUT, A. (2005): *En el nombre del Otro*, Seix-Barral, Barcelona.
FISCHER, K. P. (1998): *The History of an Obsession, German Judeophobia and the Holocaust*, Continuum, Nueva York.

FOXMAN, A. H. (2003): *Never Again? The Threat of the New Anti-Semitism*, HarperCollins, Nueva York.
FREUDMANN, L. C. (1994): *Antisemitism in the New Testament*, University Press of America, Lanham.
GELLATELLY, R. (2001): *No sólo Hitler*, Crítica, Barcelona.
— (2004): *La Gestapo y la sociedad alemana*, Paidós, Barcelona.
GERSTENFELD, M. y TRIGANO, S. (2004): *Les habits neufs de l'antisémitisme en Europe*, Café Noir, París.
GOLDHAGEN, D. J. (2003): *La Iglesia católica y el Holocausto*, Taurus, Madrid.
— (1998): *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Taurus, Madrid.
GONZÁLEZ, R. (2000): *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Trotta, Madrid.
GULAND, O. (2000): *Le Pen, Mégret et les Juifs*, La Découverte, París.
HOROWITZ, D. (2004): *Unholy Alliance, Radical Islam and the American Left*, Regnery, Washington.
IGANSKI, P. y KOSMIN, B. (2003): *A New AntiSemitism?*, Profile Books, Londres.
JULIUS, A. (2010): *Trials of the Diaspora*, Oxford University Press, Nueva York.
KATZ, J. (1980): *From Prejudice to Destruction, Anti-Semitism, 1700-1933*, Harvard University Press, Cambridge.
KERTZER, D. I. (2002): *Los papas contra los judíos*, Plaza & Janés, Barcelona.
LAQUEUR, W. (2006): *The Changing Face of Anti-Semitism*, Oxford University Press, Cambridge.
LEWIS, B.(2002): *Los judíos del Islam*, Letrúmero, Madrid.
— (1999): *Semites and Anti-Semites*, W. W. Norton & Company, Nueva York.
LIPSTADT, D. (1994): *Denying the Holocaust*, Plume, Nueva York.
MACCOBY, H. (2006): *Antisemitism and Modernity, Innovation and Continuity*, Routledge, Ba.
MESSADIÉ, G. (2001): *Historia del antisemitismo*, Ediciones B, Buenos Aires.
NETANYAHU, B. (1999): *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Crítica, Barcelona.
NIRENBERG, D. (2013): *Anti-Judaism: the Western tradition*, Norton, Nueva York.
PRAGER, D. y TELUSHKIN, J. (2003): *Why the Jews? The Reason for Antisemitism*, Touchstone, Nueva York.
PEREDNIK, G. D. (2001): *La judeofobia*, Flor del Viento, Barcelona.
PERRY, M. y SCHWEITZER, F. M. (2002): *Antisemitism, Myth and Hate from Antiquity to the Present*, Palgrave MacMillan, Nueva York.
ROSENBAUM, R. (2004): *Those Who Forget the Past, The Question of Anti-Semitism*, Random House, Nueva York.
SARTRE, J.-P. (2005): *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Seix-Barral, Barcelona.
SCHÄFER, P. (1997): *Judeophobia*, Harvard University Press, Cambridge.
SCHOENFELD, G. (2004): *The Return of Anti-Semitism*, Encounter Books, San Francisco.
STEINGMANN-GALL, R. (2003): *The Holy Reich*, Cambridge University Press, Cambridge.
TAGUIEFF, P.-A. (2011): *Israël et la question Juive*, Les provinciales, París.
— (2010): *La nouvelle propagande antijuive*, PUF, París.
— (2008): *La judéophobie des Modernes*, Odile Jacob, París.
— (2004): *Prêcheurs de haine, Traversée de la judéophobie planétaire*, Mille et une nuits, París.
— (2003): *La nueva judeofobia*, Gedisa, Barcelona.
WEISS, J. (2003): *The Politics of Hate, Anti-Semitism, History, and the Holocaust in Modern Europe*, Ivan R. Dee, Chicago.
WIEVIORKA, M. (2005): *La tentation antisémite*, Robert Laffont, París.
WISSE, R. R. (1992): *If I Am Not for Myself*, The Free Press, Nueva York.
WISTRICH, R. (2010): *A lethal obsession*, Random House, Nueva York.
— (2002): *Hitler y el Holocausto*, Mondadori, Barcelona.
— (1992): *Antisemitism, The Longest Hatred*, Pantheon Books, Nueva York.
— (1990): *Anti-Zionism and Antisemitism in the Contemporary World*, New Cork University Press, Nueva York.

CAPÍTULO XXII

MULTICULTURALISMO

XAVIER TORRENS

SUMARIO: I. *El antirracismo.* 1. Repensando el antirracismo. 2. El debate en torno a la ciudadanía y la identidad.—II. *Ideología y políticas públicas ante la multiculturalidad.* 1. Expulsión. 2. Segregación. 3. Asimilación. 4. Multiculturalismo.—III. *Los cuatro modelos de multiculturalismo.* 1. Multiculturalismo de la interculturalidad. 2. Multiculturalismo del reconocimiento. 3. Multiculturalismo de la ciudadanía. 4. Multiculturalismo de la libertad. *Bibliografía.*

> Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, [...] pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor.
>
> THEODOR W. ADORNO

La multiculturalidad es un tema político de primera magnitud en las sociedades democráticas contemporáneas. Antes de adentrarnos en la exposición sobre la forma cómo se desarrolla la teoría política multicultural, retengamos aquello que Manuel Castells (1998: 75-76) muestra como eje de la cuestión: «La etnicidad ha sido una fuente fundamental de significado y reconocimiento a lo largo de toda la historia humana. Es una estructura básica de la diferenciación y el reconocimiento sociales, así como de la discriminación, en muchas sociedades contemporáneas, de los Estados Unidos a África Subsahariana. Ha sido, y sigue siendo, la base de levantamientos en busca de justicia social, como el caso de los indios mexicanos de Chiapas en 1994, así como el fundamento irracional de la limpieza étnica, como la practicada por los serbios en Bosnia en 1994».

La etnicidad ha sido manejada tanto como recurso ideológico de movilización para la acción colectiva como para legitimar políticamente una determinada estructura social, sea existente o proyectada. Unas veces, mediante el antirracismo, para poner en tela de juicio y desmantelar monopolios de poder político. En otras ocasiones, a través del racismo, para imponer a todos un mismo *modus vivendi*, excluyente con los otros, y minar corrosivamente la igualdad de derechos.

I. EL ANTIRRACISMO

Para ilustrar las luces y las sombras de la historia del antirracismo, bastará con otear dos de los acontecimientos históricos tal vez más emblemáticos de su acción colectiva, teniendo el contrapunto en una tragedia humana. De forma destacada, subrayar en positivo el movimiento de los derechos civiles impulsado en Estados Unidos. Comienza el 1 de diciembre de 1955, en Montgomery, Alabama, con la acción no-violenta de la africanaamericana Rosa Parks, que fue arrestada por no ceder el asiento del autobús a un pasajero blanco. A la sazón, se organizó el boicot de los autobuses debido a su segregación racial. Desde entonces y durante la década de 1960, el antirracismo fue liderado por Martin Luther King. El 1 de febrero de 1960 se emprendió con gran éxito la iniciativa de los *sit-in*, activistas negros que se sentaban en cafeterías y restaurantes blancos segregacionistas y, como no eran atendidos, entonces esperaban en vano sentados en señal de protesta. La desobediencia civil se extendió a más de veinte Estados norteamericanos. El 28 de agosto de 1963 se produjo la Marcha sobre Washington en la que pronunció su notorio discurso «*I have a dream*», Luther King, Premio Nobel de la Paz en 1964. Cabe destacar que la estructura de oportunidades políticas propició la articulación del movimiento social pro-derechos civiles gracias a la alianza antirracista entre judíos y negros. La unión de estas dos comunidades discriminadas, la africanoamericana por el racismo antinegro y la judía a causa del antisemitismo, generó un movimiento político que logró grandes avances sociales.

Otro legado estelar para la posteridad fue la acción colectiva antiapartheid albergada por el liderazgo de Nelson Mandela, quien fue condenado a cadena perpetua en 1964, pena de prisión ejecutada hasta su liberación el 11 de febrero de 1990. Un movimiento social que se gestó en enero de 1976, cuando en las escuelas de Soweto el movimiento estudiantil se opuso al hecho de recibir educación segregada en el idioma afrikáans, lengua impuesta por los blancos. Fue el 16 de junio de 1976 cuando se celebró una manifestación multitudinaria, cuya protesta se extendió a lo largo de tres semanas, terminando con el siniestro asesinato de 566 niños negros. Fue el 17 de junio de 1991 cuando el gobierno de Sudáfrica derogó las leyes racistas que sostenían el apartheid. No será hasta 1994 cuando se celebren las primeras elecciones libres con sufragio universal. Nelson Mandela fue electo presidente de Sudáfrica hasta 1999.

En verdadero rigor, estos grandes logros del antirracismo e innegables hitos de la humanidad tienen su reverso. Una consideración ponderada de los hechos, permite comprobar que además de la grandeza y de los altibajos que acaecen en cualquier movimiento social, también existen claroscuros en el movimiento antirracista. La sensación es agridulce ante el balance de sus acciones e inacciones. A tenor de lo sucedido, la realidad es que se encuentra el quietismo ante la Shoah o genocidio del pueblo judío. El silencio, la inacción o la incapacidad, conllevó que no hubiera un movimiento antirracista que tuviera en su agenda la lucha contra la persecución de los judíos que desembocó en su exterminio. El Holocausto sobrevino en Europa en pleno siglo XX. ¿Por qué desde 1933 y hasta 1945, el mundo languideció y apenas nadie hizo nada frente al antisemitismo? ¿Por qué los judíos fueron olvidados durante el Holocausto y apenas se rechistó con cuentagotas hasta que la Shoah no llegó su fin? ¿Por qué sólo se opusieron al Holocausto la resisten-

cia judía y los Justos entre las Naciones? ¿Acaso la ciudadanía alzó su voz durante el genocidio en el que fueron asesinados dos tercios de los judíos europeos?

1. Repensando el antirracismo

El antirracismo del siglo XXI, y ya desde finales del XX, fundamenta su ideología y su acción colectiva sobre las nociones de multiculturalidad y multiculturalismo. El antirracismo contemporáneo es una ideología en defensa de valores tales como la libertad, la igualdad, la justicia y la solidaridad. Valores emplazados todos ellos desde la tolerancia y el pluralismo —valores fundamentales en el antirracismo—, poniendo énfasis en la no discriminación en función del color de piel, la cultura, la lengua, la religión y el origen nacional. Su eficacia se demostrará en la medida que sea capaz de cuestionar y poner en tela de juicio los prejuicios y ponga cerco al racismo, el antisemitismo y otras formas de intolerancia.

En el seno del movimiento antirracista, sobre todo en los países democráticos, el auspicio del multiculturalismo ha sido progresivo. En algunos Estados democráticos todavía se tiene que empezar a pensar acerca de la política multicultural, mientras en otras democracias ya están repensando el multiculturalismo. A pesar del desfase entre países, en conjunto existe la certeza que se cierne la necesidad de repensar el antirracismo para que pueda continuar siendo adalid de los derechos de los inmigrantes y las minorías culturales.

Es un tema hasta cierto punto complejo. Podemos afirmar, sin ambages, que todas las sociedades son multiculturales, tienen multiplicidad de culturas en su seno. En mayor o menor grado, la diversidad es indisociable a la caracterización de las sociedades humanas. Además, existen políticas públicas inspiradas por la teoría política multicultural. Hay pues razones para calibrar que el antirracismo como ideología contemporánea dé un gran valor a la multiculturalidad y el multiculturalismo. He aquí que sea preciso adentrarnos en el análisis que suministra las claves para la comprensión de una de las ideas políticas más innovadoras en el siglo XXI.

La política multicultural nace en Canadá en el transcurso de las décadas de 1960 y 1970. Es una ideología y un estilo de políticas públicas que emerge en las postrimerías del segundo milenio, concretamente durante el último tercio del siglo XX. Canadá, Suecia y Australia son los tres primeros países que han emprendido políticas multiculturales (Wieviorka, 2001: 84-87). En Canadá fue incipiente en 1965, si bien hasta 1971 no se adoptó oficialmente dicha política pública, siendo en 1982 cuando obtuvo el rango constitucional. Canadá es el primer país del mundo que se define como estado multicultural. En Suecia el modelo multicultural está siendo implementado desde 1975. En Australia debutó de forma embrionaria a comienzos del decenio de 1970, adoptándola como tal en 1978, aunque con discontinuidades.

Conviene esclarecer ciertos conceptos equívocos. Multiculturalidad es el hecho en sí mismo de la diversidad cultural. La multiculturalidad está presente en el seno de la sociedad, donde la población es culturalmente heterogénea. Multiculturalismo es una política pública que contempla el pluralismo ante la diversidad cultural.

Multiculturalismo es el proceso de implementación del modelo de políticas públicas que suscribe la multiculturalidad como un hecho positivo. Multiculturalidad es equivalente a sociedad multicultural, mientras que multiculturalismo es análogo a política multicultural. Dicho en términos más sucintos, la multiculturalidad es la pluralidad cultural mientras que el multiculturalismo es el pluralismo político que respeta la pluralidad cultural.

En España, que dejó de ser un país de emigrantes para devenir un país de inmigrantes, ha existido una discusión nominalista derivada de la confusión terminológica. Algunos círculos —tanto conservadores como progresistas— han transferido a los conceptos multiculturalidad y multiculturalismo un significado que no poseen. Por un lado, en estos sectores con frecuencia se superpone y confunde la multiculturalidad (una realidad social) con el multiculturalismo (unas políticas públicas). La primera es un hecho sociológico y el segundo una respuesta politológica ante este hecho. A la vez, es un contrasentido que definan la multiculturalidad como si su significado fuese el siguiente: una sociedad dividida en comunidades separadas y culturas inconexas. Éste no es su significado original, pues la fragmentación social derivada de comunidades separadas es la realidad que se desprende del modelo de segregación, pero no atañe al modelo multicultural. A ello viene a añadirse la apelación a otro concepto, el de la interculturalidad, que se utiliza en sustitución de las nociones multiculturalidad y multiculturalismo, que son las palabras empleadas por el mundo anglosajón, que es de donde emanaron. Por lo tanto, mejor resulta recurrir a las palabras multiculturalidad y multiculturalismo, porque son aquellas que provee la academia internacional. Cabe reservar la palabra interculturalidad sólo para hacer referencia al diálogo entre culturas, a sabiendas que este diálogo intercultural es solamente uno de los múltiples aspectos de los que se compone el multiculturalismo.

El antirracismo denuncia el intento de preservar las desigualdades en función de la etnicidad y contrapone a ello el cambio social. Y para este cambio se requiere activar la acción colectiva porque el paso del tiempo no erradica el racismo. Éste es una construcción social y por ello el antirracismo debe hacer prevalecer la idea de que las desigualdades, sean económicas, sociales, políticas o culturales, son producto de las convenciones humanas y como tales son modificables. Esto exige intensificar la acción sobre las causas generadoras de desigualdades y discriminaciones. El estado de cosas existente tiene cambios a través de los movimientos sociales, los grupos de presión o los partidos políticos. A menudo se olvida esto, cuando se debe subrayar que ésta es la razón de ser del antirracismo como nuevo movimiento social. Su finalidad básica es cambiar la sociedad para la consecución de mayores cotas de libertad individual sin distinción por razones de origen nacional, culturales, religiosas, lingüísticas o de color de piel.

2. El debate en torno a la ciudadanía y la identidad

Los cambios que viven las sociedades en el siglo XXI y que vivieron en el XX, estriban en que las cuestiones suscitadas por la multiculturalidad antes eran en mayor grado intersocietarias y ahora, cada vez tomando proporciones mayores, son intrasocietarias. Si bien la historia de la humanidad es la historia de las

migraciones, ciertamente, existe un proceso cada vez más universal que pone en evidencia que los lindes de las sociedades y de las culturas coinciden cada vez menos y de forma menos estricta (Geertz, 1996). En el período de la globalización, no puede decirse que una sociedad tenga en su seno exclusivamente una única cultura, porque las culturas han traspasado las fronteras y porque en una misma sociedad coexisten diferentes culturas, si bien ello no es óbice para que una de ellas generalmente sea mayoritaria. Querer poblaciones homogéneas culturalmente es una regresión, pues esconde la intención de mantener o afianzar el monopolio de intereses de una colectividad. El multiculturalismo defiende la libertad del individuo de asumir o rechazar la tradición cultural que le ha sido transmitida. Porque la clave del multiculturalismo es la libertad individual y su desarrollo. La plena libertad de cada individuo para construir reflexivamente una identidad personal multirreferencial, en una sociedad con una mezcolanza de diversas culturas, en lugar de verse impelido a constreñirse a una única cultura, como viene siendo impositivo por el Estado-nación que quiere hacer coincidir plenamente país y cultura.

Sea como fuere, nos hallamos frente a una cuestión de donde afloran problemas. La vinculación de la ciudadanía al Estado-nación, es uno de ellos, dado que define el *demos* (pueblo) de modo homogéneo. La ciudadanía se restringe a una parte de los habitantes de hecho del Estado, ya provenga la obtención de la ciudadanía por el derecho de sangre (*ius sanguinis*), como en Alemania, o por el derecho de suelo (*ius soli*), como en EEUU. En el primero, la ciudadanía se adquiere a través del derecho por la ascendencia y es más restrictivo. En el segundo, la ciudadanía se obtiene a través del derecho por nacimiento en el territorio y es más comprehensivo. Pero ambos son excluyentes de quienes no reúnen estas dos premisas.

El principio de igualdad se ve vulnerado en el mismo instante que se hace distinción entre ciudadanos, estimados como nacionales, y habitantes sin ciudadanía, considerados como inmigrantes o extranjeros. El Estado-nación implica ineludiblemente una gama de privilegios, mayores o menores, para aquellos habitantes que son ciudadanos.

Una nueva realidad por la que el antirracismo actúa y que Tzvetan Todorov (1988: 27) define así: «la constante interacción entre las culturas desemboca en la formación de culturas híbridas, mestizas y criollas, en todos los grados: desde los escritores bilingües, pasando por las metrópolis cosmopolitas, hasta los Estados pluriculturales». Estos cambios en la ciudadanía conllevarán transformar la identidad nacional que se ha fraguado durante unos cuantos siglos en territorios específicos. Ello no tiene por qué conllevar despersonalización sino que puede llevar a una autodeterminación personal y una sociedad comunicativa, también denominada dialógica o deliberativa. Supone la aceptación del hecho de que la ciudadanía no es neutral ante las identidades y, por consiguiente, se requiere un reconocimiento intersubjetivo en la construcción social de dicha ciudadanía.

Lo que acontece es la disyunción entre los paradigmas monocultural y multicultural. La visión monocultural es aquella que concibe que en un territorio solamente pueden vivir personas de un único origen nacional, una única cultura, una única religión, un único idioma y un único color de piel. La mentalidad multicultural es aquella que considera que en un territorio viven personas con orígenes

nacionales distintos, culturas diversas, religiones heterogéneas, idiomas variados y colores de piel diferentes.

La identidad nacional tradicionalmente se ha experimentado enfáticamente con un enfoque monocultural, tanto en los estados-nación y en las naciones sin estado como en los movimientos nacionales. Un estado-nación monocultural que ha moldeado a la larga una conciencia de estigma en las culturas de las minorías, excluyéndolas del espacio público. El Estado-nación es ante todo una institución política que encubre una ideología monocultural, una concepción monolítica del estado. El Estado no es neutral. Las democracias liberales han supuesto grandes avances pero aún así su concepción homogénea del Estado y el espacio público ha reforzado la estrechez de recursos para las minorías étnicas y el ahogamiento de la multiculturalidad.

La identidad nacional, antaño fuente de cohesión de las sociedades, ya no tiene por qué ser monocultural y puede verse sustituida por una identidad nacional con un enfoque multicultural, como factor que ofrezca cohesión en la sociedad sin por ello crear uniformidad como ocurre con el Estado-nación monocultural. El auge de las identidades comunitarias puede encauzarse mediante la incorporación a la identidad nacional del reconocimiento pluralista de distintas identidades, memorias históricas e interpretaciones comunitarias. Aunque arrecian las críticas contra el multiculturalismo, aduciendo insistentemente que secunda la desintegración y con su modelo se avecina un futuro hosco, en verdad los valores multiculturales aportan cohesión social y un valor añadido: el respeto a la diversidad individual y colectiva. La cohesión en una sociedad ya no puede sustentarse sobre una identidad nacional que impone semejanzas y homogeneización para todos sino sobre la presencia de valores diferentes y multiculturales, los cuales permiten la cohesión social bajo el paraguas de la multiplicidad de diferencias culturales aunadas en identidades individuales. Estos valores multiculturales dificultan que se cometan homogeneizaciones bajo el molde de una cultura comunitaria hegemónica. Continuará existiendo una cultura de la mayoría poblacional, pero lo que se cuestiona es que el universalismo y el Estado-nación tengan que conllevar que exista una única cultura uniformizada que ahoga las minorías. Puede coexistir con culturas minoritarias. Resolver este tema es uno de los retos actuales.

Ante la gran diversidad existente en nuestras sociedades, el multiculturalismo muestra ser una respuesta eficaz. El multiculturalismo es un concepto al cual se le confiere una importancia central en el antirracismo contemporáneo. Se viene utilizando con cada vez mayor profusión sobre todo desde los años 80 y 90. Los supuestos ideológicos en los que se basa el multiculturalismo son éstos: el pluralismo político es un principio básico ante la pluralidad cultural; problematiza los obstáculos para que se desvanezcan las desigualdades entre unas culturas y otras; la cultura es un hecho cambiante y dinámico; la heterogeneidad y, a partir de ella, la hibridación cultural son positivas; es factible la convivencia de una cultura mayoritaria con culturas minoritarias; la cultura es una construcción social, no un hecho natural. Dado que el marco de referencia multicultural permite la adecuación individual a una multiplicidad de identidades comunitarias, en el plano normativo, se tiene presente que la pertenencia cultural no debería ser fundamento de estratificación social y, por ende, no existe una justi-

ficación aceptable para la desigualdad fundamentada en las identidades; el derecho a la diferencia no debe suponer discriminación alguna; la adscripción a una cultura debe ser voluntaria y por elección; y, finalmente, el multiculturalismo se fija tanto en los rasgos comunes de las culturas como hace hincapié en las diferencias como factor de pluralidad.

Para preservar esta multiculturalidad, Taylor (1993) establece una conexión entre la identidad cultural y el reconocimiento igual de ésta y el tratamiento diferente o diferenciado. En el encuentro entre culturas el reajuste entre ellas puede ser multilateral, nunca unilateral. Cabe aplicar la justicia distributiva también en las identidades culturales. La tolerancia supone un reconocimiento del otro y, además, una comunicación con el otro. En coherencia con este enfoque, se erige un doble proceso: reconocer al otro y ser reconocido. Aquí tienen cabida tanto las minorías étnicas, también denominadas minorías culturales, como las minorías nacionales. Según la definición de Kymlicka (1996: 37), las primeras son inmigrantes que han abandonado su comunidad nacional para incorporarse a otra sociedad. Las segundas son sociedades distintas y potencialmente autogobernadas incorporadas a un estado más amplio. Un Estado con minorías culturales o étnicas es, siguiendo su terminología, poliétnica. Un Estado con minorías nacionales es multinacional. Así pues, la multiculturalidad es un país con una diversidad de minorías culturales mientras que la plurinacionalidad es un Estado con una pluralidad de realidades nacionales.

Por otro lado, no es plausible sostener sin más que el derecho a la diferencia tiene inmunidad ante cualquier peculiaridad cultural. Desde luego, en aras del respecto de una cultura no puede soslayarse el respeto de los derechos humanos. La mutilación genital femenina, los matrimonios forzosos de niños y otros casos de conculcación de los derechos humanos no tienen un aval multicultural. Eso no se encuadra dentro del multiculturalismo sino quizás en el relativismo cultural. Los derechos humanos son considerados como normas transculturales. Es una base ética mínima, con independencia de cual fuera su génesis. Son el mínimo construido de la ciudadanía del mundo o el cosmopolitismo kantiano. Resulta insostenible observar el derecho a la diferencia como un derecho aislado. El derecho a la diferencia debe observarse holísticamente vinculado a otros derechos humanos que también son conquistas históricas. En efecto, se trata de aunar derecho a la diferencia con la igualdad de derechos.

Igualdad y diferencia no es una antinomia. Porque ser iguales no significa ser idénticos. Y ser diferentes no implica que tengan que existir desigualdades. El nuevo antirracismo defiende la igualdad y el ser diferentes, y rechaza la desigualdad y el ser idénticos. Se trata de conjugar un doble imperativo que lleva en sí mismo una aparente contradicción: desarrollar la unidad en la sociedad y en todas partes y, a su vez, desarrollar la diversidad en la sociedad y en todas partes. Preservar las culturas y, al mismo tiempo, conjugar su apertura dinámica. Desde esta lógica el derecho a ser diferentes no es sino una forma de afirmar el derecho a ser iguales.

El multiculturalismo ubica la cuestión cultural en su justo término, sin eludir cuestiones tan relevantes como la estructura social y las condiciones económicas que se entrecruzan con ella. Así pues, el multiculturalismo no tiene por qué ser un planteamiento ideológico de raíz solamente culturalista, aunque ello no es óbice

para eludir el tratamiento de la cuestión cultural. Es obvio que la integración supone cambios sociales y, debido a ello, pone en cuestión el consenso social habido hasta el momento. Pese a los intentos de uniformización, el multiculturalismo reafirma la autonomía del individuo y la pluralidad de las comunidades. Es una propuesta intercultural, entre culturas, y también es intracultural, dentro de una misma cultura. No puede pretenderse crear homogeneidad interna dentro de una cultura, porque la génesis de esa misma cultura ya es de por sí intercultural, hecha del acerbo de otras culturas. Esta perspectiva evita la endogamia cultural. El multiculturalismo se basa en el principio *quid pro quo* y supone una interpenetración entre una pluralidad de culturas.

Habilita disfrutar de la igualdad de oportunidades para ser diferentes. Aunque haya procesos colectivos de socialización, la identidad está individualizada, respondiendo a la libre decisión de cada individuo, a su voluntad. Ésta es la forma en que las identidades sean formuladas de acorde con las pautas democráticas y no tan sólo por legitimación tradicional. El derecho a la diferencia mediante el multiculturalismo se configura como el derecho a combinar en cada individuo rasgos y hábitos pertenecientes a identidades culturales originariamente distintas. Sólo así el individuo es un actor político que elige y decide por sí mismo. Para el multiculturalismo el individuo es el sujeto de la acción. El multiculturalismo va unido a la democracia y a valores tales como la tolerancia y el pluralismo.

II. IDEOLOGÍA Y POLÍTICAS PÚBLICAS ANTE LA MULTICULTURALIDAD

Como cualesquiera otros valores ideológicos, el racismo y el antirracismo inciden en los procesos de socialización. Las ideologías extienden su influencia a diversas facetas de la vida. Ésta es la razón por la cual a continuación se presenta una clasificación basada en unos modelos de políticas públicas ante la multiculturalidad, en función de los supuestos ideológicos que subyacen en ellas. Esta tipología comprende el entrelazamiento entre las diversas propuestas ideológicas ante la multiculturalidad y las distintas políticas públicas que se implementan desde las instituciones políticas y las administraciones públicas.

Esta tipología (ver cuadro 1) abarca un abanico de cuatro posibilidades, a saber: expulsión, segregación, asimilación y multiculturalismo. Hay que tener en cuenta que son tipos ideales. En la realidad cotidiana, existe un modelo predominante, pero nunca es único. Además, dentro de cada modelo existen diversas variantes según los países. De todos modos, para discernir las ideas que proporcionan pautas para las políticas públicas y los movimientos sociales, es de sumo interés conocer estos distintos modelos y discernir de forma singular en que consiste el modelo multicultural.

Los cuatro modelos se han agrupado acorde con dos criterios. Por un lado, la inclusión o la exclusión en la comunidad política y, por lo tanto, la facilidad o la dificultad en la adquisición de la ciudadanía por parte de los inmigrantes. Por otra parte, la tolerancia o la intolerancia hacia las minorías culturales y, por lo tanto, el respeto o no a la multiculturalidad. Así pues, los cuatro modelos tienen impactos distintos en el mantenimiento o el desamparo de las identidades.

En el cuadro encontramos, en primer lugar, las políticas exclusivas, que englo-ban las dos primeras categorías (expulsión y segregación) y que se corresponden con los dos modelos situados en la fila superior. En segundo lugar, las políticas inclusivas, las dos restantes (asimilación y multiculturalismo), situadas en la fila inferior. Por otro lado, las políticas intolerantes hacia la multiculturalidad son aquellas situadas en la columna de la izquierda (expulsión y asimilación), mientras que aquellas situadas en la columna de la derecha (segregación y multiculturalis-mo) son políticas que no se inmiscuyen en la multiculturalidad o bien son toleran-tes con la pluralidad cultural. A continuación se analizan sus aspectos más signifi-cativos en las democracias para su mejor comprensión.

CUADRO N.º 1

Tipología de políticas públicas ante la multiculturalidad

		Multiculturalidad	
		Intolerancia	Tolerancia
Ciudadanía	Exclusión	**Expulsión**	**Segregación**
	Inclusión	**Asimilación**	**Multiculturalismo**

FUENTE: Elaboración propia.

1. EXPULSIÓN

La política de expulsión es, a la vez, excluyente de la comunidad política e intolerante hacia la multiculturalidad. Su fundamento básico es el rechazo a que el inmigrante alcance la membresía de la comunidad política. Es habitual en la Unión Europea de los albores del tercer milenio y surge unida al discurso del racismo ideológico. Es llamativo que en determinados gobiernos esta política pública incluya el fenómeno migratorio junto a temas como el terrorismo o el narcotráfico en lugar de aparejarlo a temáticas como la educación, la cultura, el trabajo o los servicios sociales. Es consabido que la política de expulsión se mate-rializa en la impermeabilización de las fronteras y leyes de extranjería, sumamen-te restrictivas, suavizadas en ocasiones con la apertura de un período extraordina-rio de regularización de los inmigrantes indocumentados o con una política de cupos cuando hay carencia de mano de obra barata o destinada a trabajos de baja calificación.

Tan pronto arraiga la percepción de la ficticia amenaza de la presencia de los inmigrantes, los gobiernos impulsan unas acérrimas políticas de expulsión, retro-alimentando de este modo el sistema de ideas del racismo ideológico, y provocan-do una mayor polarización alrededor de la coordenada excluyente entre el «noso-

tros de aquí» y el «ellos de fuera», esto es, entre *autóctonos versus* inmigrantes. El modelo de expulsión facilita que cuaje esta visión excluyente de la sociedad y esto agudiza los conflictos socioeconómicos dentro de los asalariados más empobrecidos en momentos de crisis económica, donde surge una competencia más fuerte por la obtención de recursos.

La expulsión tiene visos de agudizarse en una crisis económica, cuando erosiona los lazos de solidaridad y resucita con mayor ahínco el racismo cultural como centro de cohesión del orden social entre sectores de los *autóctonos*. Es lo que sucede en EEUU en relación con los negros y los latinos, y en la Unión Europea con respecto a los inmigrantes en general. La política de expulsión viene acompañada de un recorte en áreas del Estado de bienestar como servicios sociales, extrayendo los instrumentos válidos para paliar el problema. Al contrario, contribuye a una mayor si cabe problematización de la cuestión étnica. La política de expulsión refuerza el control policial y la imagen negativa de la inmigración.

El Estado gobierna regulando la exclusión del sector de su población cuyo origen es extranjero. La política de expulsión no evita el flujo migratorio y, en cambio, institucionaliza la figura del inmigrante indocumentado. Los inmigrantes son excluidos de los canales de participación en la sociedad civil. Aunque el sistema judicial dicte sentencias de expulsión, luego el gobierno en la mayoría de las ocasiones no puede implementar dicha expulsión de los sin papeles, entre otras razones porque carece de recursos económicos suficientes ante la carestía de la política de expulsión. Los inmigrantes indocumentados, de hecho, no son expulsados, pero tampoco se regulariza su situación administrativa, y así se les excluye de forma sistemática y permanente en distintos ámbitos de la vida cotidiana.

Esta disparidad de derechos y de nivel socioeconómico de los indocumentados con el resto de la sociedad fomenta, durante la emigración, su caída en las redes de tráfico clandestino de seres humanos y, cuando ya son inmigrantes, la entrada en la economía sumergida. Precisamente, la proposición 187 que California aprobó en 1994 prohibía el acceso de los indocumentados a la sanidad, la educación y otras prestaciones públicas, cuando este Estado norteamericano tiene una elevada economía sumergida empleadora de indocumentados. Se les negaban sus derechos mientras nada se hacía para prescindir de los beneficios económicos que se obtenían de ellos. Esta situación está inducida por leyes de extranjería restrictivas, las cuales generan el aumento del número de inmigrantes indocumentados que, con otras medidas legales, podrían ser residentes y lograr su integración social.

Todos los inmigrantes, sean indocumentados, residentes temporales o residentes permanentes, están excluidos de la ciudadanía. Es una exclusión jurídica, estando privados de determinados derechos y de la igualdad ante la ley. Esta exclusión legal repercute notoriamente en su exclusión política. Exclusión que, a su vez, induce al inmigrante a un desplazamiento hacia las posiciones bajas de la estructura social. El Estado, con una administración pública que no se acomoda a la nueva realidad migratoria, genera un empobrecimiento de las personas inmigrantes.

La política de expulsión lleva a su vez aparejada una política de segregación, es decir, una desestructuración social. La amenaza permanente de «repatriación» (eufemismo para la expulsión) lleva a los inmigrantes a soportar condiciones laborales abusivas. Esta política de expulsión provoca, como ha sucedido durante décadas en Alemania con las personas nacidas en territorio alemán de padres tur-

cos, que miles de personas que nunca han conocido otra tierra que la de Alemania, sean desprovistas de derechos, además de un factor adicional, su tratamiento con hostilidad por quienes sí son ciudadanos.

Si la sociedad receptora concede la ciudadanía a los inmigrantes, éstos tienen incentivos para integrarse. Dicho estímulo desaparece cuando se practica una política de expulsión. De esta forma, la misma legislación impide u obstaculiza su integración. Veamos un ejemplo. Cuando los inmigrantes indocumentados ven vulnerados su derecho de asociación, no pueden afiliarse en sindicatos de trabajadores desde donde directamente defiendan sus derechos, puesto que ello conlleva su entrada en el espacio público y la amenaza de su expulsión. De modo que ven vulneradas sus libertades. Así se afianza un mercado laboral dual. Todo ello entraña el abandono institucional de las personas indocumentadas y este menosprecio ofrece una base idónea para afianza la ideología del racismo cultural.

El modelo de expulsión favorece un discurso político que desfavorece la integración de las personas inmigrantes en su conjunto. Se afianza un discurso antiinmigrantes en una parte de la opinión pública y en ciertos gobiernos. La brecha entre ciudadanos e inmigrantes se abre más si cabe, aunque se pretenda diferenciar entre inmigrantes con residencia e inmigrantes indocumentados, estos últimos bajo la catalogación despreciativa de ilegales o clandestinos.

La política de puertas cerradas o de inmigración cero es una política simbólica, sin visos de ser realista, porque las fronteras distan de ser impenetrables. Asienta un estilo discursivo consistente en presentar a los inmigrantes como amenazadores o disfuncionales. Así, genera fragmentación social y ofrece argumentos para la práctica discursiva del racismo. El modelo de expulsión constituye una notable influencia ideológica en los comportamientos de los individuos, dado que la política de expulsión deviene un patrón de exclusión que luego es emulado en los propietarios de locales de ocio que impiden la entrada a inmigrantes, directores de escuelas que desincentivan la matriculación de hijos de inmigrantes y vecinos que obstaculizan la ubicación de una mezquita en el barrio.

Zygmunt Bauman (2001: 59-60) expone con lucidez que en lugar de hacer frente a la inseguridad y la incertidumbre de la ciudadanía, lo que las elites políticas desarrollan es ofrecer una supuesta protección desde el Estado mediante el cierre de fronteras y el endurecimiento de la legislación de extranjería. No se encara la desazón de la ciudadanía, causada por ejemplo por el desempleo, sino que las elites fortalecen todavía más la sensación de inseguridad pues causan alarmismo social al instrumentalizar la figura del inmigrante como chivo expiatorio. Este modelo de expulsión, sin lugar a duda, refuerza el racismo ideológico.

2. Segregación

Dentro de las políticas excluyentes se halla la segregación que, a la vez, generalmente no se inmiscuye en cómo las comunidades culturales desarrollan sus estilos de vida. La segregación es la jaula de hierro que envuelve la vida cotidiana de muchas personas inmigrantes.

La lógica discursiva de la segregación es que, dado que se desaprueba la presencia de los inmigrantes, entonces cabe mantenerlos apartados. El porqué se

produce la segregación nos lo indica Hannah Arendt (1993: 78), quien dirige la atención al hecho que las mujeres y los esclavos, y más tarde la clase trabajadora, se les apartaba de la esfera pública porque su vida estaba dedicada a la vida laboriosa, la cual querían ocultarla. Lo mismo sucede hoy con la situación de los inmigrantes. Los inmigrantes, quienes desempeñan trabajos minusvalorados, son segregados y ocultados.

La segregación formula la institucionalización de una provisionalidad permanente para las personas que se afincan en un nuevo país. Este modelo transmite la idea de no considerar como iguales a todos los seres humanos habitantes del país. El Estado racionaliza la desigualdad étnica y ésta se ve reforzada por el racismo ideológico.

Un caso ilustrativo de segregación es la ciudadanía fundada únicamente en el *ius sanguinis* (derecho de sangre). Se excluye de la ciudadanía a un recién nacido porque sus padres no ostentan la ciudadanía, segregándolo jurídicamente y clasificándolo como extranjero, primando el origen territorial de sus padres y omitiendo el suyo propio.

La segregación étnica tiene un objetivo funcional: que las minorías étnicas ocupen los niveles más bajos de la estructura social y se vean inmersas en las desigualdades económicas y socioculturales. Esta segregación incluye la estigmación de las minorías étnicas o lo que es lo mismo, su segregación simbólica. Eso implica que la falta de un reconocimiento institucional conlleve aparejado que un sector de la sociedad perciba como legítimo la exclusión social de aquellos que previamente han estado segregados políticamente por las instituciones. Son actitudes concurrentes: racionalizan una discriminación y dan cobijo a los valores racistas. Permite hasta cierto punto la coexistencia pero impide la convivencia. ¿Cabe calificar de segregación institucional a la segregación que se da en las sociedades democráticas europeas? La respuesta es afirmativa. En ningún caso, para nada se compara con la esclavitud o bien con el apartheid que instauró una férrea legislación segregacionista, concentrando en áreas geográficas bien delimitadas a etnias. No es a estas políticas autoritarias a las que se refiere esta política. Sería un craso error la comparación. El modelo de segregación se contextualiza en países con sistemas políticos democráticos cuyas políticas públicas fragmentan la sociedad mediante una división entre *autóctonos* e inmigrantes, o entre la mayoría hegemónica culturalmente y las minorías culturales. El proceso de segregación sedimenta en el transcurrir de los años.

La segregación supone un aislamiento de las personas inmigrantes o ciudadanos pertenecientes a minorías. Además, refuerza la desigualdad étnica y supone la interiorización de los mecanismos de exclusión y discriminación. Las ideas que se aprehenden y aprenden del modelo de segregación es que hay personas que es razonable que estén segregadas, porque supuestamente son ineptas para determinados trabajos, personas inhábiles para votar, personas incompetentes para vivir en determinados barrios, o personas incapaces para ir a determinadas escuelas. Por ello, hay espacios que gozan de exclusividad de uso por parte de los *autóctonos* o personas adscritas a la mayoría cultural. Sólo los *autóctonos* tienen acceso a unas determinadas profesiones, el derecho de voto, la residencia en determinadas zonas urbanas o la matriculación en determinados colegios. El modelo de segregación ofrece legitimación política a estas realidades sociales segregadas.

Precisamente, un ámbito donde se produce y reproduce la segregación es en los centros educativos. La segregación escolar dificulta desde la niñez las relaciones humanas entre niños de la cultura mayoritaria y niños de las minorías. La escuela segregada, no jurídicamente pero sí de hecho, socializa a los hijos de inmigrantes para que aprendan a vivir de forma separada, del mismo modo que aprenden en escuelas separadas. Es la segregación cognitiva que estipula que sólo los estudiantes blancos de clase media alta pueden acceder a la enseñanza universitaria (Kincheloe y Steinberg, 1999: 132). Se inculca implícitamente que los *autóctonos* deben acceder a las universidades mientras que los inmigrantes sólo sirven para profesiones manuales o servicios de baja calificación.

En el ámbito laboral se ubica a los inmigrantes en posición subalterna, estipulando una alta correlación entre unas determinadas ocupaciones y las minorías. Se relega a los inmigrantes a los estratos ocupacionales más bajos y esto conlleva la dualización en el mercado laboral (Solé, 1995: 103). La clase trabajadora tiene una sobreproporción de personas pertenecientes a minorías y una infrarrepresentación de la comunidad mayoritaria. A ello se le une la confinación en guetos urbanos y otras modalidades de segregación socioeconómica.

La segregación urbana se plasma tanto los centros históricos como los cinturones de barriadas de las áreas urbanas. Los *banlieus* en Francia, las villas miseria en Argentina, los cantegriles en Uruguay, las favelas en Brasil, los *hoods* en Estados Unidos y los suburbios en España. Son algunas barriadas donde sus habitantes viven en infraviviendas y en condiciones de insalubridad, donde en ocasiones se cierne el chabolismo.

Con los matices que se quiera, supone la institucionalización de la ideología racista. La segregación institucional puede ser impuesta jurídicamente y, sobre todo, se trata de una segregación institucional orientada políticamente. Porque el aislamiento que supone para una minoría étnica la segregación en nichos urbanos reduce drásticamente la interacción con otras colectividades. Esta disminución de la interacción privilegia a la población hegemónica. Así pues, al existir segregación urbana, el deterioro y las carencias sociales de los barrios donde están ubicadas las minorías no afecta el hábitat de los distritos de las clases medias y altas. Esta segregación étnica sucede en el Estado español con respecto a minorías étnicas como los gitanos, los magrebíes y otros colectivos de inmigrantes originarios del Tercer Mundo.

El principal problema no es la acomodación de los inmigrantes a la nueva sociedad sino la percepción negativa que una parte de los *autóctonos* tiene de las personas inmigradas, como si de un modo u otro fueran indeseables. Por ello, la disposición personal del inmigrante a la inclusión choca con la posición institucional de exclusión. Y ante la anuencia de las instituciones, surge la autoexclusión étnica como una conducta derivada de la segregación racista. Si una minoría viene siendo constantemente discriminada en el acceso a determinados puestos de trabajo, entonces los miembros de esa minoría, de hecho, renunciarán al acceso a esos puestos aunque no haya restricciones legales para ello. Debe observarse que la autoexclusión con frecuencia es el resultado de una autolimitación de las opciones existentes como resultado de una disuasión discriminatoria anterior. Frente a un tratamiento injusto omnipresente cristaliza como respuesta adaptativa la autoexclusión. Es un hecho preocupante que además se pretenda culpabilizar a la víctima

de su autosegregación en el presente inducida por una reiterada segregación étnica en el pasado.

3. Asimilación

El modelo de asimilación es inclusivo en relación con la comunidad política pero intolerante hacia la multiculturalidad. Admite a los inmigrantes como nuevos miembros de la sociedad, incorporándolos a la comunidad política mediante el otorgamiento de la ciudadanía. Establece una ciudadania fundada en el *ius soli* (derecho de suelo), al otorgar la ciudadanía a toda persona nacida en el territorio del país, con independencia de si los padres son ciudadanos o extranjeros. Asimismo, se faculta con mayor celeridad la obtención de la ciudadanía para los inmigrantes. Sin embargo, se transfiere una ciudadanía ligada a una nacionalidad con una cultura hegemónica adscrita a la comunidad mayoritaria. Se trata, pues, de una política de inclusión parcial o, según como se mire, de exclusión parcial. Es inclusiva en los derechos políticos y los derechos socioeconómicos, pero es excluyente con los derechos culturales. De ahí la intolerancia hacia la multiculturalidad. Hasta la aparición del modelo multicultural a finales del siglo XX, la asimilación fue el modelo que favorecía en mayor grado la integración y la cohesión social.

La asimilación es una imposición para eliminar la diferencia y tendente a la uniformidad. Un grave error de entrada consiste en atribuir a ésta una capacidad integradora que no dispone sino parcialmente, puesto que produce una aculturación. Habitualmente, las comunidades culturales minoritarias son absorbidas en buena medida por el grupo cultural dominante. Los asertos apriorísticos del asimilacionismo son éstos: la validez, implícita o explícita, del discurso nosotros/ ellos, los de aquí/los de fuera, lo propio/lo foráneo. La atribución de una territorialidad fija para las culturas. La negación del derecho a mantener pautas culturales diferentes por ser consideradas ajenas e impropias de ese territorio. La inmutabilidad de la esencia de la cultura. La connotación de naturalidad de la cultura, cuando es una construcción social e histórica. La unilateralidad del proceso de asimilación en sí, dado que únicamente se exige adaptarse a quien viene de fuera, no a quien ya está aquí. La legitimidad del *statu quo* imperante en el país. La percepción distorsionada porque se ofrece la imagen de una sociedad receptora tolerante, dada su permisividad con la nueva población, pero que en verdad esconden intolerancia con los derechos culturales. La pluralidad y el pluralismo como problemas negativos, como fuentes de divisoria social. La creencia en la existencia de una sociedad receptora homogénea. La necesidad de una convergencia social para mantener unida y cohesionada la sociedad que de no producirse conducirá al resquebrajamiento y desestructuración de dicha sociedad. Estas convicciones ideológicas son los presupuestos inherentes para defender la asimilación como si fuera integración. Para ello, la asimilación se fundamenta en un sistema político que está vinculado a una esfera pública homogénea que rehúsa el pluralismo.

De modo que cabe precisar que si bien la asimilación admite a nuevos individuos en la sociedad, otorgándoles la ciudadanía, detrás de la fachada integradora se esconde el extrañamiento de quienes contravengan y pudieran suponer una amputación a la identidad nacional monolítica. Los inmigrantes tienen cabida en

la sociedad, supeditando la pertenencia política a su conversión cultural. Dicho de modo didáctico, la asimilación respeta su persona, pero no su personalidad. Pueden asimilarse si están dispuestos a renunciar a sus peculiaridades culturales consideradas exógenas. Se induce a imitar el *mainstream* o corriente principal en esa sociedad. Por ello es discriminatoria, pues rechaza a los individuos que se sustraen de los códigos culturales establecidos en la identidad nacional, considerados como disidentes del *statu quo*. Les niega un lugar en la sociedad pues se trata de una política que estigmatiza lo considerado por ella foráneo. La asimilación a la cultura hegemónica da como premio el usufructo de derechos si la conducta individual concuerda con sus previsiones e impone el castigo en caso contrario. El ejemplo siempre reiterado es el del republicanismo francés, el cual ateniéndonos a la realidad empírica no ha sido integrador sino de asimilación. La reciprocidad cultural es nula o escasa en la asimilación. La asimilación es una absorción de una cultura por otra, ni siquiera una fusión entre culturas.

Wieviorka (2001: 127) señala que la estigmatización de las minorías se produce en dos registros. Por un lado, la asimilación se lleva a cabo en nombre de una cultura supuestamente superior o principal. Por otra parte, la asimilación en aras de un universalismo radicalizado. Se confiere a la cultura nacional la encarnación de los valores universales. Por ello, el modelo de asimilación conduce inextricablemente a la intolerancia hacia las minorías.

La asimilación, con el pretexto de salvaguardar supuestas esencias nacionales, propicia la institucionalización de un contexto favorable a la emergencia del racismo, la precarización de las condiciones vitales de quienes no opten por asimilarse y el desarraigo de quienes lo hagan coaccionados. El otro diferente no tiene la prerrogativa de mantener ni su estilo de vida ni aquellos elementos definitorios de su identidad que desee. Esto le supone entrar en un proceso de aculturación impuesto para no ser rechazado en el nuevo hábitat. Podemos encontrar en sectores de la inmigración un afán por ser asimilados, por reconstruir su identidad asemejándose a la gente que le rodea, imitando sus pautas culturales e inclusive siendo hostiles a sus orígenes culturales.

Para aquellas personas que tienen la voluntad de mantener su identidad de origen, el asimilacionismo crea aislacionismo. Bajo el modelo de asimilación, mantener las diferencias crea fracturas, pues al estar estigmatizadas socialmente, esto produce disfunciones psicológicas como la ansiedad, la angustia, la tristeza o el temor. La asimilación es un empobrecimiento cultural pues elimina o margina la multiculturalidad. Cabe prever la reacción de los colectivos étnicos cuestionados, aunque este problema no responde únicamente a esta causa. Los recurrentes períodos de agitación social en París, Los Ángeles o ciudades británicas son ilustrativos. Evidencian que la discriminación sigue candente mientras no se desarrolle una integración real. El problema de la integración no es unilateral sino que afecta a la sociedad entera y debe ser mutua, tanto de inmigrantes como de *autóctonos*, dado que es un proceso multilateral. Sin embargo, puesto que implica la absorción de una cultura por otra, y no una mutua acomodación, el modelo de asimilación rehúsa la reciprocidad de la integración y recusa un enfoque dialógico.

El modelo de asimilación no ceja en la pretensión de valorar como un desatino la pluralidad cultural y el vivir en común a partir de culturas diferentes. En contraste, apremia al conformismo con las pautas culturales hegemónicas. Existe un

patrón cultural normativo al cual deben amoldarse todas las personas. Parte de la ficción ideológica que la cultura de la mayoría encarna los valores universales y se la eleva al rango nacional con el respaldo oficial del Estado. Las culturas minoritarias son ladeadas porque son percibidas como particularistas, como si dicho rasgo fuera negativo en sí mismo e inculpando de aquello que también adolece la cultura mayoritaria, aunque no sea vista como tal, pues es sentida como una cultura universalista. Por ello Adorno (2001: 102) advierte que la asimilación tiende a ser intolerante contra quienes no se avengan a sus presupuestos impuestos.

4. Multiculturalismo

¿Cómo deben arbitrarse las políticas públicas orientadas ideológicamente hacia el multiculturalismo? Detengámonos en la reflexión de Tzvetan Todorov (1991: 431): «Nosotros y los otros, decía yo: ¿cómo puede, cómo debe uno comportarse respecto de aquellos que no pertenecen a la misma comunidad que nosotros? La primera lección aprendida consiste en la renuncia a fundar nuestros razonamientos sobre una distinción como ésa». Para evitar esto, sin lugar a dudas, es prioritaria la regularización de la situación jurídico-administrativa de los inmigrantes y el otorgamiento de la ciudadanía. Toda persona que viva en una sociedad, sea cual fuere su origen nacional o identidad cultural, tiene que contemplarse que disponga de los mismos derechos y deberes que el resto de la sociedad.

El valor de la diversidad, imperceptible en los otros modelos, se aprecia en el multiculturalismo. Para experimentarlo, una política multicultural involucra a los tres conceptos de lo político: la *politics* (las relaciones de poder político), la *polity* (la organización institucional del poder político) y la *policy* (las políticas públicas). El multiculturalismo es inclusivo porque incluye a las personas inmigrantes en la comunidad política al favorecer la adquisición de la ciudadanía. Asimismo, ejerce el pluralismo y la tolerancia con la multiculturalidad, pues respeta la diversidad cultural.

Es necesario pero insuficiente la existencia de unas leyes democráticas y la intención sin más de mejorar de las condiciones de vida de los inmigrantes en múltiples ámbitos (trabajo, vivienda, etc.). Porque ello no explica el hecho que ciudadanos con iguales derechos también estén discriminados por motivaciones racistas. Se debe reparar la situación vital de quien previamente la sociedad trata de forma injusta. Sólo contraviniendo la realidad vigente con la acción afirmativa podrán revertirse las desventajas. Otro tanto hay que decir del convencimiento de que no se discrimina a quienes se considera inferiores, sino que se considera inferiores a aquellos a quienes se discrimina. Hay que andar con cuidado en este terreno porque en realidad suceden ambas cosas. Aparece aquí con toda claridad hasta qué punto reclamar una igualdad olvidándose de la especificidad es en vano. ¿Qué función tiene, pues, la conceptualización de minorías étnicas? Una respuesta: es el instrumento para tener conocimiento de que hay personas que están siendo discriminadas por la mera razón de su pertenencia étnica. Dicho de otra manera: si se tiene en cuenta lo decisivo, la consecución de la igualdad, en un contexto de minorización o infravaloración, los mecanismos realistas apuntan hacia la revalorización de las culturas de estas minorías. Y esto no sucede si se actúa como si la discriminación no sucediera por razones étnicas. Es ilusorio creer que pueda implementarse una igualdad entre todos si no se atienen

los factores generadores de la desigualdad. No obstante, siempre debemos tener presente la arbitrariedad del sistema clasificatorio en comunidades y, sobre todo, no perder de vista cuál es la funcionalidad de esta construcción social que en definitiva es la multiculturalidad.

Debe haber algún tipo de actuación si una minoría cultural está representada insuficientemente en el espacio público. Por consiguiente, frente a la baja proporción debe lograrse una paridad equitativa con su peso demográfico, dado que si realmente no existiera discriminación alguna la distribución justa sería equivalente a su magnitud poblacional. Esto conlleva un sistema explícito de acción afirmativa favorecedora de un reequilibrio. Si hubiera una auténtica igualdad de oportunidades no debería existir una relegación de las minorías étnicas a posiciones inferiores, a no ser que se sugiera que los negros o los gitanos tienen menos méritos académicos y se pretenda justificar la desigualdad vigente. Una situación desfavorable socialmente se intenta restituir con un tratamiento compensatorio. De hecho, no es que la pertenencia a una minoría cuente como una ventaja sino que lo que se cuenta es con revertir la desventaja de partida por pertenecer a una minoría. Con la acción afirmativa no se obtiene un privilegio o favoritismo, sino que se interviene equitativamente ante una desventaja. Esto es lo que se pretende con la acción afirmativa, mal llamada discriminación positiva.

Para implementar la integración, Jon Elster (1994: 206) nos dilucida tres estrategias de igualdad: la igualación directa, la igualación indirecta y la compensación. Ilustra estos conceptos con el caso de los africanoamericanos en la educación universitaria. La igualación directa podría consistir en utilizar cupos o asignar puntos por minoría cultural en el acceso a la universidad. La igualación indirecta podría conseguirse con una enseñanza extra para apoyar su formación y poder cumplir los requisitos académicos de admisión en la enseñanza superior. La compensación consistiría en renunciar a la representación equitativa de los negros en la universidad y ofrecerles otros bienes y servicios en lugar de ello. Esta última estrategia no se ha utilizado en el caso ejemplificado.

Programas de actuación pública fundados bajo esta premisa de un trato diferente ante una situación desigual fueron implementados a partir de los años sesenta en Estados Unidos y de los años setenta en algunos países europeos. Para que el multiculturalismo tenga éxito debe comprender medidas de acción afirmativa, puesto que la integración no es viable si se elude la equidad. Una minoría debe ser compensada hasta el punto en que su situación se iguale en términos relativos con el promedio de la sociedad. Deben considerarse las minorías como tales para poder dar un tratamiento preferencial a personas con desventajas debido a que la sociedad los percibe y trata injustamente debido a su consideración como grupo. Es lo que se implementa en algunos estados de los EEUU. Se trata de que la minoría cultural que vive en el presente obtenga lo que hubiera obtenido en ausencia de discriminación, acrecentando la inclusión de minorías desfavorecidas. Este enfoque tiene dos limitaciones en cuya resolución recae su éxito. Por un lado, durante su aplicación trata a las minorías culturales como tales comunidades y esto en algunos sectores puede dar la visión errónea cómo si fueran grupos encerrados con valores monolíticos. De otra parte, si bien la acción afirmativa es temporal, la duración en el transcurso de su aplicación siempre será incierta porque no se puede pronosticar cuándo llegará su fin.

Sin duda, el multiculturalismo es la opción más difícil de abordar por su complejidad y porque significa una reconceptualización constante sino de sus parámetros sí de sus medidas y mecanismos para hacerla efectiva. Comprende formas democráticas de convivencia. El multiculturalismo permite un reencuentro con su cultura de origen y una redefinición de ésta. Podemos añadir que una persona puede renunciar voluntariamente a unos rasgos culturales, pero nunca debe ser despojado de ellos contra su voluntad, negándole su derecho a ser diferente, privándole de características de su identidad.

Igualdad y diferencias no se excluyen mutuamente. Debería ser una polémica concluida y superada pues no son incompatibles y sin duda resulta ventajosa su concurrencia. Cada medida tendrá que someterse al criterio de si realmente contribuye o no a la igualdad de derechos entre los seres humanos. Efectivamente, nos enfrentamos a dilemas muy concretos. La reivindicación de la diversidad podría ser instrumentalizada por algún sector para reorientarlo como un factor de cosificación de las diferencias, y supondría su fosilización. De igual modo, el mestizaje que debería producirse en la sociedad no implica que surja una forma única de ser, por ello la mezcolanza tiene sus límites prácticos. Resulta patente que, a no ser que se quiera la supresión de las particularidades, nunca debería existir una mezcolanza extrema para crear una nueva cultura única. Para que el mestizaje perviva debe abrirse camino al mantenimiento de las especificidades culturales depositarias de estilos de vida diversos. No nos engañemos: sino de forma soterrada se corre el peligro de su relegación y olvido, para dar paso a una total asimilación. Se trata de hacer aflorar un mestizaje cultural con identidades múltiples y una única ciudadanía. Esas identidades deben asumirse por cada individuo desde su libertad de conciencia y su libre elección. Ésa es la gran diferencia con antaño: las identidades no deben ser una obligación colectiva sino una voluntad individual. El individuo ya no es prisionero de la cultura adquirida, sea por su comunidad o por el Estado. Puede asumir, rechazar, ignorar o reinterpretar aquello que le es dado. En un contexto multicultural, lo más comprensible es que interprete dinámicamente su cultura.

De lo que no cabe duda es que para que cobre sentido el multiculturalismo supone un cambio de valores. La eliminación de los estereotipos es un punto vital para una ideología antirracista, dado que los estereotipos suponen una distorsión de la percepción de la realidad. Muchos ciudadanos tienen creencias falsas sobre las minorías culturales y los atributos que les asocian son negativos y esto perjudica las relaciones sociales. Se asignan unas pautas a un grupo y le delimitamos su campo de acción. La predisposición derivada de una generalización inexacta, cuando no falsa sin más, dificulta la interacción social socavando unas relaciones igualitarias. El antirracismo debe estar al acecho y destapar estos estereotipos porque son el fundamento ideológico de las actitudes y los comportamientos racistas. Las ideas preconcebidas sobre minorías étnicas deben ser desterradas haciendo hincapié en el aspecto cognitivo de las relaciones sociales si se desea evitar los estigmas atribuidos a grupos sobre los cuales luego se propician tratos discriminatorios. Los estereotipos racistas colocan a los individuos en una proclividad hacia el miedo o el rechazo del otro que es visto como extranjero. Atacar la generalización sin fundamento y lo que la acompaña, la connotación negativa de la valoración, su estigmatización. Y un hecho difícil de resolver, el convencimiento por

parte de quien sostiene el estereotipo de que su definición subjetiva de la realidad refleja la realidad objetiva misma.

Como conclusión podríamos extraer que tenemos que hablar de un creciente auge del multiculturalismo como factor ideológico y como tema de las agendas públicas, dado el calibre que está tomando el crisol de la diversidad cultural y la vulneración de derechos en las personas pertenecientes a minorías culturales en el escenario político. Este análisis ha apuntado los elementos centrales y las ideas directrices acerca de cómo puede dirimirse en la sociedad y cómo pueden abordar las instituciones políticas la gestión de la cuestión de la multiculturalidad.

III. LOS CUATRO MODELOS DE MULTICULTURALISMO

Bajo la rúbrica de multiculturalismo se hallan diversas concepciones de esta teoría política. En modo alguno puede darse por supuesto que existe un único tipo de multiculturalismo. Teniendo presente que engloba a versiones e interpretaciones distintas, por razones de rigor conceptual y claridad analítica, es preferible utilizar el concepto multiculturalismo para referirse a todas ellas. Como sucede en el liberalismo, el socialismo, el federalismo o el feminismo, se utiliza un término común y ello no es óbice para un discernir luego un contenido interno caracterizado por la pluralidad, con versiones contrapuestas entre sí. Existen socialismos y liberalismos, en plural, como multiculturalismos. Lo cual no objeta que se emplee el término en singular para radicar la familia de una misma ideología.

CUADRO N.º 2

Tipología de políticas del multiculturalismo

		Globalidad de los ámbitos: No	Globalidad de los ámbitos: Sí
Centralidad de las diferencias	No	**Multiculturalismo de la interculturalidad**	**Multiculturalismo de la ciudadanía**
	Sí	**Multiculturalismo del reconocimiento**	**Multiculturalismo de la libertad**

FUENTE: Elaboración propia.

La alteridad es un rasgo clave en la pluralidad (Arendt, 1993: 200). Para que permanezca se requiere un contexto que favorezca el pluralismo en el espacio público. Éste es el objetivo común de las modalidades del multiculturalismo. Los cuatro modelos del multiculturalismo (ver cuadro 2) que planteo son los siguientes: el multiculturalismo de la interculturalidad, el multiculturalismo del reconocimiento,

el multiculturalismo de la ciudadanía y el multiculturalismo de la libertad. Éstas son las diferentes variantes de la teoría política multicultural que nutren ideológicamente el antirracismo contemporáneo. Cada modalidad ofrece diferentes análisis de la realidad y dispone de distintos objetivos (ver cuadro 3).

CUADRO N.º 3

Modelos de multiculturalismo

Modalidad	**Idea fuerza**	**Análisis**	**Objetivo**
Multiculturalismo de la interculturalidad	Diálogo intercultural	No existe una interrelación con fluidez y eso genera desconfianza hacia las minorías culturales	Hay que organizar espacios de convivencia y diálogo entre personas de culturas diferentes para generar confianza mutua
Multiculturalismo del reconocimiento	Derecho a la diferencia	Las diferencias son percibidas negativamente y se usan para estigmatizar a las minorías culturales	Hay que aprender a revalorizar en positivo las diferencias y garantizar el reconocimiento de las minorías culturales
Multiculturalismo de la ciudadanía	Nueva ciudadanía	Las personas de las minorías culturales no tienen reconocidos *de facto* los mismos derechos que los ciudadanos de la mayoría	Hay que forjar una nueva ciudadanía con la inclusión de los nuevos habitantes, extendiendo los derechos a las minorías culturales
Multiculturalismo de la libertad	Libertad multicultural	Las personas de minorías culturales no pueden ejercer la libertad de elección en su estilo de vida	Hay que crear libertad de elección para las personas de las minorías culturales en condiciones de igual libertad en todos los ámbitos de la vida

FUENTE: Elaboración propia.

1. MULTICULTURALISMO DE LA INTERCULTURALIDAD

La interdependencia, la interacción, la interculturalidad, la fusión o el mestizaje son los principios ideológicos por los que aboga esta clase de multiculturalismo. El multiculturalismo de la interculturalidad inquiere un proceso social a través del cual se vayan entrelazando las culturas preexistentes y acaben alcanzando una nueva cultura común para todos que tenga un contenido plural y variado. El objetivo ideológico de este tipo de multiculturalismo, en términos prácticos, es la literatura mestiza, la música de fusión, el diálogo interreligioso, la cultura híbrida, la identidad múltiple, en suma, la sociedad mezclada.

El Estado-nación se configura a través de una supuesta neutralidad con un trato imparcial de las culturas, cuando en verdad ignora la pluralidad cultural y enaltece

a la cultura mayoritaria. El multiculturalismo de la interculturalidad crea un espacio público compartido mediante el diálogo intercultural.

Actúa en aras a la articulación de una sociedad que aúna el cosmopolitismo con las diferencias originarias. No supone la trascendencia de las identidades comunitarias sino su realización común mediante el entendimiento mutuo. Se incide en la interrelación. No es una sustitución de las pertenencias múltiples e identidades diversas sino la cimentación de una cultura interrelacionada desde su pluralidad primigenia. Pone énfasis en las similitudes compartidas, resaltando las semejanzas antes que las diferencias, sin menoscabo de estas últimas.

El objetivo del multiculturalismo del diálogo es la unión plural en lugar de la unidad unívoca. Subyace en la ideología de este tipo de multiculturalismo la formación de un espacio público común, compartido y fundamentado en múltiples espacios heterogéneos.

2. Multiculturalismo del reconocimiento

La política del reconocimiento es el principal eje de actuación de este modelo de multiculturalismo. Es un multiculturalismo que ensalza la diferencia como factor positivo. Reflejar la historia, la cultura, la lengua, la música, el arte, la religión, la gastronomía, las festividades y otras prácticas culturales de las minorías favorece la revalorización positiva de minorías culturales que están estigmatizadas con estereotipos negativos.

El Estado-nación acostumbra a desarraigar y anular las diferencias que emanan de las minorías culturales. En contraste, el multiculturalismo del reconocimiento canaliza la expresión de las diferencias culturales en la esfera pública. Es un reconocimiento público que permite una mayor igualdad de oportunidades para la vivencia de estilos de vida adscritos a minorías. Esto sucede porque se facilita una mayor disponibilidad de recursos materiales a unas minorías culturales que están en desventaja y una imagen positiva de sus recursos simbólicos a unas minorías que además son menospreciadas.

Se observa que esta variante del multiculturalismo se focaliza en el factor comunitario, dado que su finalidad es el robustecimiento de las minorías culturales para que éstas participen desde sus diferencias en la sociedad en igualdad de condiciones. Para ello sustituye la visión de la incompatibilidad de las alteridades por un enfoque que contempla las relaciones humanas mediante el pluralismo.

El modelo del multiculturalismo del reconocimiento reivindica las identidades diferenciadas de las comunidades buscando la virtud de atribuir valores positivos a aquellas comunidades culturales que son despreciadas o invisibles desde la cultura hegemónica y la comunidad predominante que no se ve a sí misma como tal, pues se identifica con las instituciones.

3. Multiculturalismo de la ciudadanía

El multiculturalismo de la ciudadanía no se fija tanto en la cultura y se centra en los derechos políticos y los derechos sociales de las personas que sufren

mayor discriminación y desigualdad por su pertenencia comunitaria. Los derechos laborales, el derecho a la vivienda y otros derechos socioeconómicos, así como las prestaciones públicas que emanan de aquéllos, son ejes claves de esta clase de multiculturalismo que pone un fuerte acento en la ciudadanía.

El multiculturalismo de la ciudadanía se centra en la reclamación de la indiferencia a todas las diferencias. Es un multiculturalismo daltónico. Por ello, su punto de partida son las premisas descriptivas del multiculturalismo en general, pero rechaza parte de la normatividad lógica que se deriva. Acepta la multiculturalidad, pero en el plano individual, sin su traslación al nivel comunitario.

Esta modalidad de multiculturalismo tiene una concepción atomista de la sociedad, lo cual favorece el desarrollo de las libertades individuales. Asume que todos los individuos somos únicos y diferentes, desatendiendo el hecho que las diferencias son en buena medida construcciones sociales a partir de colectividades. Entre el individuo y la sociedad, la comunidad es soslayada. Teme por la categorización en comunidades.

Frente a los demás tipos de multiculturalismo, éste, para erradicar la dominación de la cultura mayoritaria. En cambio, los otros modelos multiculturales abogan por reconocer las minorías culturales para que devengan actores políticos. Se le achaca que difícilmente pueden resolverse las desigualdades étnicas que existen si no se tiene en cuenta que las comunidades culturales articulan las demandas sociales mediante la acción colectiva. Se centra en los aspectos socioeconómicos, anteponiéndolos a los temas culturales y educativos.

4. Multiculturalismo de la libertad

Esta modalidad de multiculturalismo hace hincapié en la libertad multicultural, subsumiendo aspectos de los modelos anteriores mediante su concepción holística del tema. Se trata de un igualitarismo pluralista o un multiculturalismo equitativo. Ahonda en la concomitancia entre la igualdad social y la diversidad cultural conjuntadas en la igualdad multicultural. Para ello afronta como problemas la distribución económica desigual y el reconocimiento cultural discriminatorio que aquejan a las minorías. Su planteamiento es la reversión de las desigualdades étnicas conformadas por las discriminaciones étnicas imbricadas en las desigualdades sociales. El propósito es la igual libertad.

En el último modelo de multiculturalismo no existe un único eje, o bien un eje principal sobre el cual pivota su teoría política, sino que se configura con varios pilares básicos. En este enfoque se engloban los siete ejes que se detallan a continuación: ciudadanía (derechos políticos), reconocimiento (valoración en positivo de las diferencias), interculturalidad (interrelación comunitaria y diálogo intercultural), redistribución (derechos sociales y económicos), empoderamiento (corresponsabilidad y política de la presencia de las minorías culturales), desegregación (reversión de la desigualdad étnica y acción afirmativa) y libertad de elección (libertad individual en la elección del estilo de vida).

Una de las críticas más incisivas a este tipo de multiculturalismo es que, por su complejidad, requiere una ingeniería política de mayor envergadura en comparación a los otros modelos de multiculturalismo. Sea como fuere, lo relevante es que

el debate deje atrás los modelos de expulsión, de segregación y de asimilación, y la discusión pueda centrarse sin ambages en qué modelo de multiculturalismo es el más adecuado para su implementación ante la multiculturalidad.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. W. (2001): *Minima moralia*, Taurus, Madrid.
ANTHIAS, F. y LLOYD, C. (2002): *Rethinking Anti-racisms*, Routledge, Londres.
ARENDT, H. (1993): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
BANTON, M. L. (1985): *Promoting Racial Harmony*, Cambridge University Press, Cambridge.
BARBER, B. R. (1996): *Jihad vs. McWorld*, Random House, Nueva York.
BARRY, B. (2001): *Culture and equality*, Polity Press, Cambridge.
BAUMAN, Z. (2001): *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
BAUMANN, G. (2001): *El enigma multicultural*, Paidós, Barcelona.
BENHABIB, S. (2006): *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona.
— (2006): *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz, Buenos Aires.
— (2005): *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona.
BENNETT, D. (1998): *Multicultural States*, Routledge, Nueva York.
BRUBAKER, R. (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge.
CARENS, J. H. (2000): *Culture, Citizenship, and Community*, Oxford University Press, Oxford.
CASTELLS, M. (1998): *La era de la información, economía, sociedad y cultura. Volumen 2: el poder de la identidad*, Alianza, Madrid.
CASTLES, S. y DAVIDSON, A. (2000): *Citizenship and Migration*, MacMillan, Londres.
COELHO, E. (2006): *Enseñar y aprender en escuelas multiculturales*, Horsori, Barcelona.
COHN-BENDIT, D. y SCHMID, T. (1995): *Ciudadanos de Babel*, Talasa, Madrid.
DEWITTE, P. (1999): *Immigration et intégration*, La Découverte, París.
ELSTER, J. (1994): *Justicia local*, Gedisa, Barcelona.
ETZIONI, A. (2001): *The Monochrome Society*, Princeton University Press, Princeton.
FRASER, N. (2008): *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona.
— (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Barcelona.
— (1997): *Iustitia Interrupta*, Siglo del Hombre, Santafé de Bogotá.
GARCIA, F. Ch. (1997): *Pursuing Power: Latinos and the Political System*, University of Notre Dame, Notre Dame.
GEERTZ, C. (1996): *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona.
GIROUX, H. A. y FLECHA, R. (1992): *Igualdad educativa y diferencia cultural*, El Roure, Barcelona.
GLAZER, N. (1997): *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, Cambridge.
GOLDBERG, D. T. (1994): *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge.
GUTMANN, A. (2001): *La educación democrática*, Paidós, Barcelona.
HABERMAS, J. (1999): *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
HONNETH, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.
JACOBY, T. (2004): *Reinventing the Melting Pot*, Basic Books, Nueva York.
JOPPKE, Ch.; LUKES, S. (1999): *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Nueva York.
KANPOL, B. y MCLAREN, P. (1995): *Critical Multiculturalism*, Bergin & Garvey, Wesport.
KATZ, P. A. y TAYLOR, D. A. (1988): *Eliminating Racism: Profiles in Controversy*, Plenum Press, Nueva Cork.
KELLY, P. (2002): *Multiculturalism Reconsidered*, Blackwell, Malden.
KINCHELOE, J. L. y STEINBERG, S. R. (1999): *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Barcelona.
KIVISTO, P. (2002): *Multiculturalism in a Global Society*, Blackwell, Oxford.
KYMLICKA, W. (2009): *Las odiseas multiculturales*, Paidós, Barcelona.
— (2003): *La política vernácula*, Paidós, Barcelona.
— (1996): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
LEVY, J. T. (2000): *El multiculturalismo del miedo*, Tecnos, Madrid.
LOCKE, J. (2000): *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid.

MARGALIT, A. (1997): *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona.
MAY, S. (1999): *Critical Multiculturalism*, Falmer Press, Londres.
MCLAREN, P. (1996): *Revolutionary Multiculturalism*, Westview Press, Boulder.
MODOOD, T. y WERBNER, P. (1997): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, Zed Books, Londres.
MOUFFE, C. (1999): *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona.
NUSSBAUM, M. C. (2013): *La nueva intolerancia religiosa*, Paidós, Barcelona.
— (2009): *Libertad de conciencia*, Tusquets, Barcelona.
— (1999): *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona.
OKIN, S. M. R.; NUSSBAUM, M. C., *et al.* (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton.
OLIVÉ, L. (1999): *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México.
PAREKH, B. (2005): *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid.
PHILLIPS, A. (1998): *The Politics of Presence*, Oxford University Press, Nueva York.
REICH, R. (2002): *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, The University of Chicago Press, Chicago.
SALMERÓN, F. (1998): *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós, México.
SASSEN, S. (2001): *¿Perdiendo el control?*, Bellaterra, Barcelona.
SCHNAPPER, D. (2001): *La comunidad de los ciudadanos*, Alianza, Madrid.
SEN, A. (2000): *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.
SOLÉ, C. (1995): *Discriminación racial en el mercado de trabajo*, Consejo Económico y Social, Madrid.
TAGUIEFF, P.-A. (1995): *Les fins de l'antiracisme*, Michalon, París.
TAYLOR, Ch. (2015): *La era secular*, Gedisa, Barcelona.
— (1993): *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
TODD, E. (1996): *El destino de los inmigrantes*, Tusquets, Barcelona.
TODOROV, T. (1991): *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México,.
— (1988): *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Gijón.
TORRENS, X. (2006): «Movimiento antirracista. Ascenso de una red de acción colectiva multicultural», en Elena GRAU y Pedro IBARRA, *La red en la encrucijada*, Icaria, Barcelona.
— (2002): *El racismo cultural en las democracias contemporáneas*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
TOURAINE, A. (1997): *¿Podremos vivir juntos?*, PPC, Madrid.
—; WIEVIORKA, M.; FLECHA, R. (2004): *Conocimiento e identidad*, El Roure, Barcelona.
VILLORO, L. (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México.
WALZER, M. (1998): *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona.
— (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.
— (1993): *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
WERBNER, P. y MODOOD, T. (2000): *Debating Cultural Hybridity*, Zed Books, Londres.
WIEVIORKA, M. L. (2001): *La diferencia*, Plural, La Paz.
— (1997): *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, París.
WIHTOL DE WENDEN, C. (2000): *¿Hay que abrir las fronteras?*, Bellaterra, Barcelona.
WILLETT, C. (1998): *Theorizing Multiculturalism*, Blackwell, Malden.
WILLIAMS, R. (2004): *El sangriento dogma de la persecución por causa de conciencia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
YOUNG, I. M. (2011): *Responsabilidad por la justicia*, Morata, Barcelona.
— (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.
ZAPATA-BARRERO, R. (2004): *Multiculturalidad e inmigración*, Síntesis, Madrid.

CAPÍTULO XXIII

FEMINISMO

MÁRIAM MARTÍNEZ-BASCUÑÁN

I. INTRODUCCIÓN. EL FEMINISMO: IDENTIDAD Y DISCURSO

El movimiento feminista, según se expresa en su discurso académico, militante e institucional es profundamente complejo, diverso y plural. Esta complejidad y diversidad se hace palpable a medida que vamos desentrañando el diálogo que a lo largo de muchos años han mantenido importantes voces feministas ofreciendo relatos diversos sobre la opresión de la mujer, las claves para su emancipación, y la respuesta que trataban de proporcionar a la espinosa pregunta ¿qué es ser mujer?[1].

En la medida en que el feminismo tal y como sostiene Beatriz Preciado[2] es «uno de los dominios teóricos y prácticos sometidos a mayor transformación y crítica reflexiva», en tanto que «no deja de inventar imaginarios políticos y de crear estrategias de acción», encontrar sus rasgos comunes no es un ejercicio fácil. Podemos empezar afirmando que es un movimiento transformador cuyo objetivo es la abolición del patriarcado. Sabemos que el patriarcado «es la estructura básica de todas las sociedades contemporáneas caracterizado por la autoridad, impuesta desde las instituciones, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos en la unidad familiar». Sabemos además «que para que se ejerza esa autoridad, el patriarcado debe dominar toda la organización de la sociedad, de la producción y el consumo a la política, el derecho y la cultura»[3]. Por tanto, siguiendo a Jane Mansbridge

---

[1] SPIVAK, 1990.

[2] Véase Beatriz PRECIADO: «Mujeres en los márgenes», Babelia, *El País*, 13-01-2007.

[3] CASTELLS, 1997, p. 223.

diremos que el feminismo es un movimiento de emancipación que busca poner fin a la dominación masculina[4].

Quien se ha adentrado en el estudio del feminismo sabe que aunque el objetivo dentro del mismo es claro, los caminos que se proponen para tal fin son muy diversos, de la misma forma que se ofrecen distintos relatos sobre la opresión de la mujer, y se brindan numerosas articulaciones teóricas que tratan de definir la identidad de las mujeres. Quienes han estudiado la naturaleza de los movimientos sociales saben que éstos no existen en tanto que no se construye una identidad que los prepare para la movilización política. En ese sentido, el feminismo se ha practicado y narrado históricamente alrededor de la pregunta ¿qué es ser mujer?, hasta llegar incluso a cuestionar la premisa básica de que el sujeto político del mismo sea la mujer. En todo caso, la cuestión clara es que el feminismo se configura discursivamente dentro del terreno de la identidad para afirmarla o problematizarla. Si hay algo claro dentro de toda su complejidad es que lo que se niega, y siguiendo nuevamente a Castells, es la identidad alienada de la mujer tal y como se define desde el orden del patriarcado, esto es, fundamentada en el dominio masculino, basada en una relación de poder jerarquizada de lo culturalmente definido como masculino sobre lo femenino, y por ende, de los sujetos políticos que encarnan esos roles socialmente construidos[5].

A pesar de que el feminismo es un movimiento, como hemos señalado ya, complejo en planteamientos y con larga tradición teórica e histórica, este capítulo se va a centrar en las categorías con las que ha operado, en los enmarques que ha utilizado, y en la transformación de planteamientos y relatos que esa dialéctica interna ha ido provocando. Por eso, para entender realmente su naturaleza debemos comenzar por «lo personal es político».

1. ¿Por qué comenzar por «lo personal es político»?

Entrados los años sessenta del siglo XX, la repercusión de la obra *El Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir era eminente. Esta obra continuaba de alguna forma con la tradición humanista feminista que había inaugurado el feminismo ilustrado protagonizado por voces como la de Mary Wollstonecraft[6]. Sin embargo, hubo que esperar al denominado feminismo de la «segunda ola» para detectar las claves interpretativas fundamentales que ayudaron al movimiento feminista a identificar cuál era la naturaleza de los problemas que afectaban a las mujeres, y en qué medida por tanto, las soluciones debían ser distintas.

En el año 1953 Betty Friedan escribía *La mística de la feminidad*, donde hablaba del «malestar que no tiene nombre» expresando como nunca hasta ahora la particularidad de la lucha feminista. Durante este período, el movimiento de mujeres tomó conciencia de que no existía un lenguaje sociológico explícito que nom-

---

[4] Mansbridge, 1995, p. 29.

[5] Castells, 1997, p. 224

[6] La aportación fundamental de esta autora fue su obra titulada *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), a través de la cual, y en una brillante réplica contra los principales presupuestos de *El Contrato Social* rousseauniano, intenta llevar a cabo los ideales igualitaristas ilustrados, extendiendo sus principios a toda la especie humana.

braba los problemas que sufrían las mujeres. Aquel conjunto de sensaciones, de experimentar que algo no está bien y que aún no está expresado en términos de justicia, las hizo reaccionar sobre el sesgo de género existente en la identificación y conceptualización de problemas. Era necesario desconfiar de las categorías existentes para contemplar el mundo y para explicarlo. «Lo personal es político» condensa como ningún otro lema feminista esta toma de conciencia. Pero, ¿por qué es tan significativo este emblema?

1.1. *«Lo personal es político»: El desafío a una concepción sobre el poder*

El movimiento de mujeres contemporáneo consigue dar publicidad a muchos temas y prácticas que se consideraban demasiado triviales, domésticos o privados para la discusión pública. Para entender la repercusión de esta toma de conciencia pongamos por caso el ejemplo de la violencia de género.

El hecho de que una persona maltratara a su pareja era una cuestión doméstica que debía mantenerse en la esfera íntima de las relaciones personales. No era un tema «político». «Lo personal es político» implicaba decir que esas cuestiones consideradas exógenas a lo político eran susceptibles de ser politizadas. Con la violencia de género se tomó conciencia, por ejemplo, de que «el poder» no es algo que se ejerce sólo a nivel macro, sino dentro de las relaciones de pareja. Los análisis sobre Foucault en textos como *La microfísica del poder* (1977) o *Vigilar y Castigar* (1975) ayudaron a entender determinadas prácticas «personales» en términos de poder. A partir de Foucault el poder deja de verse como una «posesión» y comienza a conceptualizarse como una relación y como un proceso, fuera además de una relación diádica siguiendo el modelo de gobernante y sujeto que pierde de vista esa lógica estructural más amplia de agentes «normales» que interaccionan con otros agentes mediados por relaciones de poder.

> El poder se debe analizar como algo que circula o, mejor aún, como algo que sólo funciona en forma de cadena. Nunca se puede localizar aquí o allí, nunca en las manos de nadie, nunca poseído como una mercancía o una porción de riqueza. El poder se usa y se ejerce a través de una organización que es como una red; y los individuos no sólo circulan entre sus hilos, sino que están siempre y simultáneamente sometidos a él a la vez que ejerciéndolo (Foucault, 1980, p. 98).

Los estudios de Foucault sobre el poder fueron revolucionarios porque permitieron entender que las relaciones de pareja podían analizarse desde esa óptica del poder, y que esas relaciones de poder eran la expresión de pautas estructurales de desigualdad y de subordinación que nacían del corazón mismo del patriarcado.

Como con la violencia de género, los movimientos feministas fueron poco a poco «politizando» temas aparentemente triviales como el significado de los pronombres, los ataques sexuales, la división sexual del trabajo, que por primera vez podían conceptualizarse en términos de poder, y eran susceptibles de entrar en la esfera pública para ser discutidos y visibilizados. Este salto producido de la esfera doméstica o privada a la pública, no habría sido posible sin entender la naturaleza de este emblema «lo personal es político».

1.2. *«Lo personal es político»: La desestabilización del binomio público/privado*

Entender todos estos problemas desde la dimensión del poder ayudó además a resignificar los espacios de lo público y lo privado. Contribuyó a sacar determinados problemas del ámbito privado y hacer que ese ámbito privado llegara también a la democracia. Esto coincidía además con un contexto de política radical de otros movimientos sociales que intentaron retomar acciones y actividades juzgadas como privadas, para hacer de ellas asuntos públicos. Los movimientos sociales desarrollados durante las décadas de los sesenta y los setenta comenzaron a forjar una imagen de lo público plural y diferenciada, frente a la autoridad del Estado que se presumía homogénea y universalista. Estos movimientos fueron poco a poco visibilizando sus intereses y expresando abiertamente su visión del mundo y sus reivindicaciones, al mismo tiempo que fueron haciendo posible un tipo nuevo de lo público que fue expresada no sólo con eslóganes como «lo personal es político», sino con ideas como la «Coalición del Arco Iris»[7]. Esta metáfora de lo plural que incluye el compromiso para con la igualdad y el respeto de todos los sujetos políticos fue institucionalizando una forma de discusión basada en la necesidad del reconocimiento específico de aquellas diferencias que determinadas visiones universalistas y homogéneas del espacio público habían convertido esa diferencia en jerarquía e inferioridad, al mismo tiempo que la invisibilizaban.

Desde el ámbito feminista, el desafío de las categorías políticas público/privado va a ser absolutamente central. Así de explícito lo reconocen algunas pensadoras feministas tan importantes como Carole Pateman:

> La dicotomía entre lo privado y lo público ocupa un papel central en los casi dos siglos de textos y de lucha política feminista. En realidad, esta dicotomía es aquello sobre lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista. Pese a que para algunas feministas tal dicotomía es una característica universal, transhistórica y transcultural de la existencia humana, la crítica feminista se refiere, básicamente, a la separación y a la oposición entre las esferas pública y privada en la teoría y la práctica liberal (Pateman, 1996, p. 31).

Queda claro por tanto, que la crítica feminista trata de poner en evidencia, primero, que la división público/privado es una construcción eminentemente política, y segundo, que esa división se nombra en masculino y femenino, y expresa una división de fondo más profunda; la dicotomía entre razón/sentimiento.

Esa dicotomía entre razón y deseo aparece en la teoría política moderna para ordenar un ámbito público de la soberanía y el Estado, frente a otro doméstico y privado de necesidades, sentimientos y deseos. Ese ámbito público racional imparcial se consigue a condición de expulsar la particularidad, los deseos, las emociones, los sentimientos y aquellos sujetos relacionados con ellos[8]. La filosofía política de Rousseau constituye el paradigma de este ideal, donde la voluntad general

---

[7] Esa idea aparece y se va consolidando durante la campaña del Mel King en Boston en 1983, y en la campaña de Jesse Jackson en 1984 a partir de ese ideal de amistad y de respeto mutuo. Véase Drucilla Cornell, «Toward a Moder/Postmodern Reconstruction of Ethics», *University of Pennsylvania Law Review*, 133, 2, 1985, pp. 291-380.

[8] YOUNG, 1990, p. 183.

expresa ese punto de vista imparcial que todas las personas racionales (hombres) pueden adoptar, proclamando esa imparcialidad de lo público cívico al mismo tiempo que le parecía totalmente coherente que algunas personas, especialmente las mujeres, fueran excluidas de la participación en el ámbito público.

De esa división del mundo burgués entre lo público racional masculino, y lo privado sentimental femenino, nace además una división moral del trabajo que permanece hasta nuestros días[9]. Se instituye una desigualdad «natural» entre hombres y mujeres que al mismo tiempo naturaliza la asignación de determinados espacios a determinados sujetos en función de esa «naturaleza». La naturaleza de las mujeres vendrá asignada por sus funciones sexuales y reproductoras, y en ella habrá que buscar las raíces de una desigualdad institucionalizada política y socialmente, y su consideración como seres dependientes[10]. ¿Pero cómo influye esto en el debate político, en los temas y cuestiones que son susceptibles de ser politizados?

1.3. *«Lo personal es político»: la entrada de nuevos temas en la agenda política*

La hegemonía en la definición del debate público sobre lo que es político o lo que no, sobre lo que es urgente e importante y lo que no, sobre cuáles son las cuestiones públicas prioritarias y cuáles pueden esperar, no ha dejado de contestarse y cuestionarse por los movimientos feministas desde sus orígenes. Sucedió, por ejemplo, con las reivindicaciones de las mujeres en los *Cuadernos de Quejas* redactados durante la Revolución Francesa para hacer llegar los reclamos de las mujeres de los estamentos a los Estados Generales. En ese contexto, Olympe de Gouges, una de las más importantes feministas ilustradas, escribía una *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadanía* en 1971 en la que trataba de sistematizar la afirmación política de las mujeres. Esa toma de conciencia del desprecio por los temas que concernían especialmente a las mujeres y su banalización se aprecia en textos como éste:

> ¡Oh, mujeres! Mujeres, ¿cuándo dejaréis de estar ciegas?, ¿cuáles son las ventajas que habéis recogido en la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más señalado [...] ¿qué os queda? La convicción de las injusticias del hombre (De Gouges, en Duhet, 1989:135).

Pero sucedió también con los movimientos sufragistas de los siglos XIX y XX, con su reivindicación del derecho de voto para las mujeres y el derecho a ser elegidas, y sigue ocurriendo cuando algunos temas que afectan especialmente a las mujeres en la actualidad son considerados cuestiones banales cuando por fin consiguen un impacto mediático y logran abrir determinados debates e introducirlos en la agenda política.

Será a partir de los años sesenta cuando los movimientos feministas y otros movimientos sociales de diversa índole comiencen a cobrar fuerza en este sentido,

---

[9] GLENNON, 1979.
[10] OKIN, 1980, p. 112.

ampliando los límites de ese supuesto pluralismo del ámbito público y llevando a la esfera de debate demandas sobre procesos de toma de decisiones, de imperialismo cultural, cuestiones relativas a prácticas y relaciones de la vida cotidiana que jamás antes habían tenido una lectura política. Discutir sobre estos asuntos y visibilizarlos implicó politizarlos porque por primera vez salían a la esfera de contestación pública, cuestionando implícitamente ese limitado pluralismo del espacio público de nuestras democracias.

La entrada de nuevos temas en la esfera de debate desde el feminismo implica no sólo su visibilización, sino la resignificación de categorías analíticas que habían sido articuladas desde una sola voz. Por ejemplo, desde el ámbito de las investigaciones feministas fue costoso mostrar que conceptos como el de «violencia» debían de ser contestados en un contexto de dominación masculina. En los años noventa, Liz Kelly[11] ponía de manifiesto por qué los hombres, en defensa de sus intereses de grupo y como principales perpetradores de la misma, habían limitado en gran medida su propia definición. Las investigaciones feministas poco a poco fueron tomando conciencia de que definir algo siempre es problemático. Conceptualizar la sustancia de la que está hecha la experiencia conlleva siempre una valoración normativa y cultural. Estas feministas fueron corroborando que para articular conceptos se necesita buena teorización y evidencia empírica, pero también tener presente, como afirma Martha Minow[12], que las definiciones se construyen socialmente, que las categorías no encajan de manera natural en el mundo, sino que van cargadas de prejuicios envueltos en normas culturales, y valoraciones sociales.

Un intenso trabajo desde las investigaciones feministas fue poniendo de manifiesto progresivamente que era necesario problematizar las definiciones dominantes de determinados fenómenos que afectaban de forma distinta a las mujeres, o que no representaban sus experiencias específicas. Por ejemplo, el entendimiento de lo que significaba violencia fue adaptándose gradualmente a lo que les ocurría específicamente a ellas, a partir de un amplio rango de comportamientos físicos, verbales, sexuales, emocionales y psicológicos que ellas vivían como violencia porque producían de forma sistemática humillación y menosprecio, y privación de su autonomía física y mental.

Sin embargo, todavía hoy las investigaciones feministas deben lidiar con estas tensiones entre las definiciones dominantes que atribuyen determinadas significaciones a determinados fenómenos, y lo que las propias mujeres experimentan como tales. La evidencia empírica que ha mostrado alguna literatura feminista[13] confirma por ejemplo, que muchas de ellas permanecen en silencio porque suelen anticipar la situación de no ser tratadas con respeto si hablan de sus propias experiencias, o no son escuchadas. Poco a poco se fue poniendo en evidencia que el feminismo, desde el activismo, academia e instituciones, era un movimiento transformador que trataba de dar cuenta de la diversidad de luchas de las mujeres. Un movimiento «creado fundamentalmente en el discurso», pero

---

[11] Véase KELLY, L. y RADFORD, J. (1990): «Nothing really happened: the invalidation of women's experience of sexual violence, *Critical Social Policy*, 30: 39-53.

[12] Martha MINOW, 1990, p. 3.

[13] PICKUP, WILLIAMS y SWEETMAN, 2001.

que no puede reducirse simplemente a discurso. Pero un movimiento que exige para su comprensión, el análisis del debate y del discurso que a lo largo de su historia ha tratado de dar cuenta de qué se considera como opresión para las mujeres, y cuáles son las estrategias para su emancipación. Esa historia del feminismo, pues, pasa por la identificación de las narrativas de la definición de la identidad del sujeto político sobre el que gira su discurso; la mujer. Y veremos cómo el último feminismo ha cuestionado incluso esto, que el sujeto político del feminismo sea la mujer.

II. LOS DISCURSOS FEMINISTAS: EN BUSCA DEL SUJETO POLÍTICO DEL FEMINISMO

Como hemos sostenido anteriormente, a lo largo de la historia del movimiento feminista, tal y como se ha practicado y narrado, las feministas han perseguido alcanzar un ideal de equidad desde diversos caminos. A veces han afirmado su igualdad con respecto a los hombres, tratando de eliminar las diferencias culturales que construyen la distinción entre lo masculino y lo femenino como jerarquía y por tanto mediada por relaciones de poder (feminismo de la igualdad). Otras veces, sin embargo, han tratado de afirmar la especificidad esencial de las mujeres afirmando incluso la superioridad de valores y modos de vida de las mujeres que pueden ser considerados como fuentes de realización humana (feminismo de la diferencia). Hasta llegar a negar un marco de análisis basado en el binomio sexo/género, y la función ideológica que este binomio sexo/género cumple en la producción y reproducción de identidades sexuales que acaban imponiendo una heterosexualidad normativa (feminismo *queer*). Vamos a tratar de contemplar las ideas fuerza de cada una de estas corrientes.

1. FEMINISMO DE LA IGUALDAD O HUMANISTA

Comencemos diciendo que «no se nace mujer, se llega a serlo»[14]. Ninguna frase podría sintetizar mejor lo que representa el constructivismo dentro del movimiento feminista. Sin lugar a dudas, esta idea representa la corriente fundacional de una tradición que hunde sus raíces en el feminismo ilustrado del siglo XVIII y que persigue para la mujer las mismas oportunidades y derechos que hasta ese momento se habían abierto solamente a los hombres.

«No se nace mujer, se llega a serlo» quiere decir fundamentalmente que existe una diferencia de género que escapa del determinismo biológico para explicar esa subordinación hasta ahora natural entre hombres y mujeres. El género será por tanto, la herramienta teórica básica con la que a partir de ahora trabaje el feminismo, y hará referencia a un conjunto de características definidas culturalmente que impiden a la mujer desarrollar el potencial humano que éstas tienen, en igualdad de condiciones que los hombres. Esta idea abrirá las puertas a lo que se conoce como el constructivismo en teoría feminista.

---

[14] BEAUVOIR [1949] (2005), p. 371.

1.1. *El constructivismo*

El constructivismo en el movimiento feminista aparece, como hemos visto, con esta obra maestra para el pensamiento feminista como lo es *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. Sin este trabajo es imposible entender todo el feminismo posterior, incluido el feminismo *queer*, a pesar de la aparente distancia que guarda con él. Pero ¿cómo se construye el relato sobre la opresión de la mujer en *El Segundo Sexo*?

Sabemos que la filósofa francesa parte del marco existencialista que opera desde la distinción que divide la experiencia humana a partir de las categorías de trascendencia e inmanencia[15]. Para Simone de Beauvoir, trascendencia designa una subjetividad libre que es capaz de definir su propia naturaleza. Un sujeto libre se mueve y se desenvuelve por el mundo con autonomía, con audacia, tomando iniciativa ante las cosas y creando su propia vida individualizada. La trascendencia implica esa libertad, un horizonte de posibilidades que el sujeto tiene a su alcance porque no está encerrado en ninguna esencia que acabe conformando su destino.

Según Simone de Beauvoir, el patriarcado solamente permite conseguir al hombre esa vida trascendente. Al hombre no se le confina en ninguna naturaleza particular, en ninguna esencia. Como consecuencia, el hombre tiene todos los proyectos vitales a su alcance. La masculinidad entraña esa existencia individual, esa subjetividad libre que implica definir tus proyectos vitales y tu propia naturaleza, en definitiva, esa trascendencia que supone ser dueño de tu propio destino.

Frente a esto, el patriarcado confina a la mujer en la inmanencia. Ser un sujeto inmanente en realidad es negar la propia subjetividad porque implica existir como un objeto antes que como un sujeto. Como una cosa con una naturaleza definida. Como un conjunto de atributos que restringen a la mujer a una naturaleza determinada, que imponen sobre ella unos determinados roles sociales y por tanto, una serie de expectativas sobre ella[16]. De esta manera, mientras el hombre existe como un sujeto trascendente, que define sus proyectos individuales, la cultura patriarcal define a la mujer como un objeto al servicio de la trascendencia masculina.

Cualquiera que sea su posición en el mundo, dirá Beauvoir, cualquiera que sean sus habilidades, una mujer siempre está marcada por este hecho, por su feminidad. El hombre, por el contrario, representa la posición neutral.

> A veces me he sentido irritada en una discusión abstracta cuando un hombre me dice: «Usted piensa tal cosa porque es una mujer»; yo sabía que mi única defensa era contestar: «Lo pienso porque es verdad», eliminando así mi subjetividad; no podía replicar: «Y usted piensa lo contrario porque es un hombre», pues se da por hecho que ser un hombre no es una singularidad; un hombre está en su derecho de ser hombre, la que se equivoca es la mujer[17].

Desde la cultura patriarcal, a la mujer se la encierra en una misteriosa esencia. Sin embargo, la mujer es misterio, pero lo es desde la visión masculina, de manera

---

[15] Véase la Introducción en BEAUVOIR [1949] (2005), pp. 47-67.
[16] Véase «Los datos de la biología» en BEAUVOIR [1949] (2005), pp. 67-101.
[17] BEAUVOIR [1949] (2005), p. 50.

que «una descripción que pretende ser objetiva es en realidad una afirmación de privilegio masculino»[18].

Cualquiera que sea su posición en el mundo, cualquiera que sean sus habilidades, una mujer siempre es valorada primero como mujer. Otros la evaluarán por su belleza o su falta de ésta, por su gusto en el vestir, por su manera de hablar, de exhibir encanto. Desde la más temprana edad, la mujer aprende a ser deferente, a acomodarse y a atender los deseos de los otros. Aprende a amar a un sujeto que ella ve más fuerte, a un actor fuerte, pero no a ser ella misma un actor. En definitiva, lo que Simone de Beauvoir está señalando es que el principal problema de la mujer es una feminidad construida desde el patriarcado que hace a la mujer sumisa y dependiente.

1.2. *La feminidad: el problema de la mujer*

Para la pensadora, las expectativas que genera la feminidad en realidad inhiben el desarrollo de las capacidades humanas de la mujer. Con frecuencia las mujeres sienten miedo de que su éxito entre en conflicto con su feminidad, porque adscribir roles sobre ellas supone imponer determinadas expectativas sobre ellas. Sin embargo, a pesar del peso de la cultura patriarcal, las mujeres tienen ese potencial humano, señala la filósofa, esa inteligencia y deseos por dejar su marca en el mundo. No obstante, la cultura restringe su actividad creativa al cuidado por la apariencia, por el hogar, por los niños. Por esta razón, las mujeres acaban transformando la aspiración por ser seres humanos, en un proyecto por devenir en maniquíes, por cuidar a los demás, o por mantener la casa limpia.

El patriarcado fuerza un comportamiento femenino que beneficia al hombre en su actividad cotidiana porque provee al varón del servicio doméstico y sexual que necesita. Esta estructura vuelve a la mujer pasiva, dependiente y débil. Niega su subjetividad y la define como la *Otra*.

El relato de Simone de Beauvoir muestra de una manera magistral cómo desde la más tierna infancia la mujer aprende que el mundo del autodesarrollo individual está cerrado a ella porque su primera vocación debe ser la reproducción[19], la de servir su hogar y al varón. Esta socialización de género hace que las mujeres aprendan pronto a ser deferentes y atentas a los deseos de los otros. Según este relato, por tanto, las expectativas que genera la feminidad sobre la mujer la vuel-

---

[18] BEAUVOIR [1949] (2005), p. 51.

[19] En relación con la reproducción es interesante el análisis que hace Simone de Beauvoir en el tercer capítulo de la primera parte de *El Segundo Sexo* como «El punto de vista del materialismo histórico». En él presenta la visión ortodoxa de la perspectiva marxista sobre la mujer y critica la visión de Engels que «decepciona» porque «obvia problemas más importantes». En «El origen de la familia», Engels reivindica la importancia de la función productora y reproductora de la mujer, y aboga para su liberación, la abolición de la familia. Para Simone de Beauvoir sin embargo, «suprimir la familia no supone necesariamente la liberación de la mujer» porque «depender directamente del Estado no supone el fin de la opresión masculina» (p. 120). Simone de Beauvoir invita a la superación del materialismo histórico porque «sólo ve en el hombre y en la mujer entidades económicas» (p. 122). Para una mayor profundización veáse también el trabajo de Alison Jaggar y Willian McBride titulado «Reproduction as Male Ideology», en *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy*, Azizah Y. AL-HIBRI y Margaret A. SIMONS (eds.), Indiana University Press, 1990, pp. 249-270.

ven esclava, la inhiben del desarrollo de sus potencialidades, creando casi individuos humanos mutilados por estas mismas razones. A pesar del peso de la cultura patriarcal, la mujer es un sujeto, y como tal, quiere alcanzar la trascendencia.

Con la entrada de la categoría del género como herramienta de análisis en los estudios feministas tiene su punto de partida en todas estas afirmaciones porque ofrecen una poderosa crítica contra el determinismo biológico[20]. A partir del constructivismo, la teoría feminista trabajará con las categorías de sexo y de género para dar cuenta de un conjunto de características definidas cultural y socialmente correlacionadas con los roles de lo femenino y lo masculino respectivamente. De esta manera, se entiende que tanto lo masculino como lo femenino representan construcciones sociales que hacen referencia a comportamientos que son impuestos por normas culturales, mientras que las categorías de varón y hembra se reservarán a los puros aspectos biológicos de la diferencia sexual[21]. Esa distinción sexo/género (sexo biológico/género cultural) se corresponde con un binomino naturaleza/cultura que Simone de Beauvoir no cuestiona, que sólo será problematizado por el último feminismo representado especialmente por Judith Butler en su famoso obra *Gènder Trouble* (1990).

Lo fundamental de la aportación de Simone de Beauvoir es que intenta rebatir el argumento de autoridad biológico, la justificación de una diferencia a partir de la asignación natural a las mujeres de un conjunto de características que sin embargo, no las hacen diferentes, sino inferiores al hombre. En ella identificamos un feminismo humanista igualitarista en sentido de que su teoría reacciona contra ese determinismo biológico y en su lugar afirma que la mujer es igualmente capaz que el hombre en relación a características racionales, individuales y competitivas que han sido atribuidas a él.

Lo femenino y lo masculino desde el enfoque constructivista representan ante todo eso, construcciones sociales. Hacen referencia a comportamientos que son impuestos por esas normas culturales. El proyecto político de *El Segundo Sexo* se define a partir de su intento por distinguir las categorías de sexo y de género, y de tratar de mermar en la medida de lo posible la construcción social de las identidades de género. Es ahí posiblemente donde reside una de las más grandes potencialidades del libro, y la razón por la que innumerables feministas actuales siguen utilizando la obra de Beauvoir para articular sus postulados. El humanismo radical de la pensadora sigue siendo el horizonte al que llegar para algunas de las filósofas feministas más relevantes del momento[22]. Y es un feminismo humanista fundamentalmente porque define la diferencia sexual como un accidente de la humanidad. De manera que la liberación de la mujer pasa por desarrollar todas las activi-

---

[20] Numerosas autoras atribuyen a Simone de Beauvoir la formulación del constructivismo en la teoría feminista por estas razones. Véase el estudio de Judith Squires, *Gender in Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1999.

[21] BATTERSBY, 1998.

[22] Véase la obra TORIL MOI, «What Is a Woman?», en *What is a Woman and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2001, donde habla de «cuerpo vivido» para llegar a esa igualdad radical ya no de géneros, sino de sexos, dentro de las líneas del humanismo de Simone de Beauvoir. O la propia Ann Ferguson, en «Androgyny as an Ideal for Human Development», en *Sexual Democracy: Women, Oppression, and Revolution*, Westview, Conn: Allen and Unwin, 1991, donde tomando como base también ese humanismo radical habla de la utopía del ser andrógino como último estadio de desarrollo humano.

dades creativas e intelectuales que hasta ahora han pertenecido exclusivamente a los varones.

A pesar de que Simone de Beauvoir representa la culminación de este feminismo, el proyecto humanista pertenece a una tradición de pensadoras que surge en el siglo XVIII y que en muchos aspectos permanece hasta nuestros días. *La Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft representa uno de los primeros intentos de reivindicación de potencialidades, capacidades y derechos adscritos hasta entonces al varón. También los trabajos de pensadores como John Stuart Mill o las demandas de las feministas sufragistas del siglo XIX. Pero es a partir de Simone de Beauvoir cuando más claramente se manifiesta esta estrategia centrada en evidenciar que la mujer no es un producto natural, sino una construcción social. En ese sentido, según el relato de la autora, es necesario que la mujer trascienda lo que representa la feminidad como fuente de opresión para que pueda convertirse en un ser humano como lo es el hombre.

Sin embargo, como veremos, esta tensión entre tradición y cultura, por un lado, y naturaleza y biología, por otro, para explicar el condicionamiento de la mujer en la adopción de roles sociales que son construidos como inferiores a los roles que marcan la socialización de los hombres será cuestionado por el feminismo posterior.

2. Feminismo de la diferencia o ginocentrista

A pesar de la profundidad del análisis de Simone de Beauvoir para definir e identificar los rasgos fundamentales de la opresión de la mujer, algunas autoras posteriores han visto en las conclusiones de la autora argumentos muy limitados a la época en la que fueron escritos, y planteamientos que en realidad no estaban cuestionando el patriarcado. *El Segundo Sexo* representa para muchas pensadoras un comienzo. En este sentido, «aceptar sus limitaciones y entendimientos puede ser tan difícil para una filósofa feminista como llegar a un entendimiento con tu propia madre»[23].

En línea con este planteamiento, y aceptando que el análisis de Simone de Beauvoir supone un primer paso, las reacciones posteriores al feminismo de la igualdad van a estar de acuerdo en la formulación de dos críticas. En concreto, la teórica política estadounidense Iris Marion Young señalará dos argumentos críticos contra *El Segundo Sexo* que podrían sintetizarse de la siguiente manera.

En primer lugar, señala Young, Simone de Beauvoir se equivoca al no problematizar la definición de ser humano que la tradición de la filosofía occidental ha mantenido hasta nuestros días. Es imposible, dice la pensadora, no mirar con cierta sospecha un ideal de desarrollo humano cuya realización no supone experimentar ninguna contradicción para el varón, y sin embargo es tan costoso para la mujer alcanzarlo. Parece por tanto, que la categoría «trascendencia» como ideal para el desarrollo de la libertad individual del ser humano está sesgada conforme al género, y que en realidad cuando hablamos de potencial humano, Beauvoir se está refiriendo a las actividades que tradicionalmente han desarrollado los varones, sin

[23] Así lo afirma Simons (1990).

que eso implique un cuestionamiento de las mismas, o sacar a la luz el sesgo masculino con el que han desempeñado y definido tales actividades. Por tanto, y en segundo lugar, señala Young que al reivindicar el potencial humano que tradicionalmente ha sido desarrollado y disfrutado únicamente por varones, parece que implícitamente se estuviera degradando el trabajo que a lo largo de la historia han desempeñado las mujeres[24]; la fuerza, la energía y los valores positivos que las mujeres han desarrollado con su trabajo a través de la misma, la sabiduría de las brujas que ardían en las hogueras medievales, las redes de solidaridad que creaban entre ellas, la belleza y el valor del cuidado social que las mujeres han mostrado en muchas de esas redes y formas de organización social.

De conformidad con estas reacciones feministas el propio feminismo de Simone de Beauvoir, el objetivo se centrará en buscar un espacio para la crítica de aquella concepción humanista moderna de la individualidad, la libertad, y el autodesarrollo humano, que además se ha beneficiado a lo largo de la historia del trabajo realizado fundamentalmente por mujeres. Todo este feminismo de la diferencia centrará su diana de cuestionamiento en dos estrategias: la estrategia de la resignificación crítica y la estrategia del reconocimiento.

2.1. *La estrategia de la resignificación crítica*

Resignificar algo desde un planteamiento crítico implica revisar categorías y conceptos que se utilizan habitualmente y que producen y reproducen un orden de cosas. Todo el feminismo de la diferencia posterior a *El Segundo Sexo*, y desarrollado a partir de la década de los años setenta del siglo XX se concibe a sí mismo como una crítica mucho más radical hacia una sociedad dominada por valores masculinos. Si la mujer experimenta ambivalencia y contradicción entre su feminidad y la definición de éxito social hegemónica como no le sucede al hombre, es porque quizás los cánones que definen ese éxito social deberían cuestionarse. De esta forma, ese feminismo deja de reclamar a las instituciones dominadas por varones y a los centros de poder, la oportunidad de participar como pares en unas instancias que no han creado ellas.

Estas feministas dejan de ver la liberación de la mujer como la oportunidad conferida a las mismas de hacer lo que los hombres han hecho hasta el momento. El objeto, en definitiva, es el de cuestionar la definición de ser humano que hay implícita en la sociedad patriarcal occidental que restringe la trascendencia al hombre. El cuestionamiento de los valores más humanos, de aquellos que permiten el desarrollo del potencial humano como lo es la valentía, la autonomía, la independencia, la competitividad, etc., suponen a su vez la problematización de las estructuras básicas de ese mundo público que ha sido creado por hombres y para hombres. De un mundo público que exalta ante todo las actividades políticas competitivas y la creatividad individual.

A partir de ese momento, las feministas comenzarán a indagar y a formular sus análisis desde la reformulación crítica de las categorías filosóficas y políticas básicas. Empezarán a identificar el sesgo masculino en nociones aparentemente neu-

---

[24] Iris YOUNG, 1990, p. 234.

trales y universales como la de ciudadanía, espacio público, sujeto, racionalidad, ideales morales, cánones de expresión artística, etc. Por ejemplo, si hasta ahora una subjetividad libre era aquella capaz de trascender los procesos de la naturaleza, el poder o dominio sobre las fuerzas de la naturaleza o el poder de control sobre las necesidades de una misma, estas feministas cuestionarán ese binomio cultura/naturaleza o espíritu /cuerpo para encontrar valores positivos en el arraigo de esos procesos naturales vinculados con la naturaleza femenina. Se producirá, en síntesis, un llamamiento a la transformación de una cultura patriarcal que exalta unos valores humanos esencialmente masculinos, en dirección a una mayor aceptación de la vida, del cuerpo y de la naturaleza.

Merece la pena mencionar en este sentido los trabajos realizados en el ámbito artístico con estos mismos objetivos, y llevados a cabo por artistas que se llaman a sí mismas «feministas». Artistas como Judy Chicago, Louis Bourgeois, Cindy Sherman, Nancy Spero o Ana Mendieta son ejemplos de mujeres artistas que tomarán conciencia de que el arte es uno de los dominios más importantes para poner de manifiesto las asunciones culturales que han subordinado la experiencia y los intereses de las mujeres a los intereses de los hombres. El movimiento de mujeres artistas que surge a partir de los setenta es importante porque ayuda a tomar conciencia de que el modelo de creación artística es abrumadoramente masculino. Que las definiciones de la autoridad creativa son encubiertamente patriarcales, y que, por tanto, el marco de representación artística también lo es. La estrategia para estas artistas será la misma que para las teóricas feministas en sentido de que todo el cuestionamiento del canon artístico lo hacen basadas en la convicción de que la producción de significado como puede ser dentro del arte, de la política y de las humanidades, es inseparable de la producción de relaciones de poder, de manera que, si esa producción de significado está monopolizada por la mitad de la población, necesariamente esto va a ir en detrimento de la otra mitad.

El proyecto de la resignificación crítica que lleva a cabo este feminismo pone de manifiesto que la experiencia típicamente femenina ha sido silenciada y apartada de los discursos que producen conocimiento y significado, y como consecuencia de ello, han relegado a la mujer a una posición de desventaja estructural histórica[25].

2.2. *Estrategia del reconocimiento*

Lo que el feminismo posterior a Simone de Beauvoir pondrá de manifiesto es que el cuestionamiento de estructuras patriarcales no podrá hacerse sin un ejercicio de reconocimiento previo de todo lo que hasta el momento ha pertenecido a la

[25] Para un análisis sobre la relación del arte y el feminismo puede verse Whitney CHADWICK, *Women, Art, and Society*, Thames & Hudson World of art, 2007 (4.ª edición). Este análisis muestra cómo el arte feminista se sirve de técnicas y modelos radicalmente diferentes en orientación y género, y cómo se transforman y redefinen los términos esenciales de la creación artística a través del tratamiento de nuevos temas que hasta ahora no eran objeto de interés de artistas como el cuerpo y la sexualidad femeninas, la subversión de estereotipos sociales y la deconstrucción del modelo de autoridad creativa. En él analiza como ejemplos las obras de Judy Chicago, las esculturas de Louise Bourgeois, las pinturas de Nancy Spero, las fotografías de Cindy Sherman o las performances de Ana Mendieta.

esfera de la mujer y a los trabajos desarrollados por ella. Un análisis orientado en esta dirección es el de Elizabeht Wolgast en su obra *Equality and the Rights of Women* (1978). En esta obra la autora muestra la reacción de algunas mujeres durante la década de los setenta por verse a sí mismas denigradas ante los trabajos formulados por algunas autoras feministas. Se tratará de reconocer por ejemplo, el valor moral del cuidado, el gusto por una estética femenina, el rechazo a lógicas masculinas competitivas, y la búsqueda del reconocimiento por lo que ellas han sido y han hecho a lo largo de la historia.

En esta tarea, desempeñará un papel esencial la subversión del estereotipo de víctima que algunas feministas han creído identificar en sus predecesoras. Esa imagen de víctima dependiente del varón y de unos roles sociales impuestos serán objeto de críticas y análisis formulados de una manera inteligente y sugerente, especialmente por el llamado *feminismo negro*. El trabajo de Angela Davis en *Women, Race and Class* (1981) supone la apertura de un enfoque interseccional para analizar los distintos ejes de desigualdad que sufren aquellas mujeres marcadas por su clase social y su raza que no acaban de identificarse con los relatos planteados por lo que ellas detectarán como un feminismo blanco y burgués.

La obra de todas estas autoras coincide con el surgimiento de los estudios de antropología feminista y ayuda en gran medida a la iniciación y promoción de los llamados estudios de género en las universidades. Tanto historiadoras, como antropólogas, literarias, sociólogas, politólogas y filósofas comienzan a rescatar una historia no escrita y desarrollada en los márgenes del canon oficial. Todo este canon de autoras y de estudios sobre la mujer llevará a cabo un trabajo de reconstrucción y recuperación del pasado que contribuirá a la visibilización de roles y actividades que las mujeres han llevado a cabo a lo largo de la historia. Hablamos de un trabajo de exploración y recuperación llevado a cabo en todos los ámbitos del saber que comprende la reescritura de la historia, recuperando obras poéticas de autoras como Safo, el rol protagónico de las matriarcas bíblicas en el judaísmo, María Magdalena en el cristianismo, Aisha en el islam, Hipatia de Alejandría, la sabiduría de las brujas medievales, la inteligencia de las cortesanas, la influencia sobre los filósofos que frecuentaban los salones parisinos ilustrados, las contribuciones hechas por mujeres en el campo de la diplomacia, del arte, la medicina, la agricultura, la música, las técnicas curativas, las humanidades, las actividades desarrolladas por mujeres campesinas y obreras del siglo XIX, su resistencia y su energía para mantener sus hogares al mismo tiempo que desempeñaban esos otros trabajos.

Probablemente ninguna obra como el famoso trabajo de Judy Chicago en *The Dinner Party* expresa esta estrategia de recuperación y reconstrucción del papel de las mujeres a lo largo de la historia, y el espíritu de «celebración de la mujer» que subyace en la misma. Esta obra expuesta en la única colección permanente de arte feminista que existe en el mundo, situada en el *Brooklyn Museum* de Nueva York, muestra los aspectos y los nombres de mujeres concretas mediante figuras, técnicas y representaciones que aluden a idiosincrasias físicas y culturales femeninas.

En el campo de la ética y de la psicología uno de los trabajos más importantes de la época será el publicado por Carol Gilligan en su famosa obra *In a Different Voice* (1982), donde a partir de una crítica a las teorías de desarrollo moral de raíz kantiana, formulará una concepción de la ética del cuidado basada en roles de

socialización de género femeninos. Y no menos importante será, en este sentido, el trabajo de mujeres activistas ecologistas, pacifistas y antirracistas que encontrarán en esa experiencia femenina unos *valores humanos* más positivos, solidarios y constructivos. Dentro de esta vertiente antimilitarista y ecologista serán importantes trabajos como el de Susan Griffin en *Women and Nature* (1978) basado en el desarrollo teórico de esa conexión entre mujer y naturaleza, o el de Nancy Chodorow, con su obra *The Reproduction of Mothering* (1978) donde expone esa relación empática orientada hacia el otro que las mujeres desarrollan a partir de los procesos de capacitación diferenciada que experimentan desde niñas. En esta misma línea se desarrollarán también trabajos como el de Sara Ruddick con *Maternal Thinking* (1980), donde argumenta que la práctica de la maternidad infunde en las mujeres una conciencia de cuidado de donde extraer valores de preservación del planeta y de promoción de una política para la paz.

Todos estos trabajos se caracterizarán en esencia por seguir esas dos estrategias de resignificación crítica y de reconocimiento. Encontrarán el foco de opresión en las mujeres no en la feminidad, sino en la denigración que la cultura patriarcal ha hecho de lo femenino. En general, y salvo algunas excepciones como cierto feminismo esencialista de la diferencia[26], los trabajos de estas autoras hablarán de una revaluación de la diferencia explicada a partir de roles de socialización de género. El feminismo posterior será sin embargo, muy crítico con esta postura de revaluación de lo diferente. Veamos por qué.

3. *Hacia la deconstrucción del género: El feminismo queer*

Hasta ahora hemos visto que la teoría feminista crea la categoría de género para responder fundamentalmente a la pregunta de ¿qué es una mujer?, y que se formula esta pregunta para escapar del determinismo biológico que definía su destino. El género, por tanto, será una herramienta teórica que tratará de responder a esa pregunta. Es a partir del feminismo humanista de Simone de Beauvoir cuando se articula el género como categoría analítica desde la cual explorar esa pregunta de ¿qué es ser mujer? en contraposición al hombre. Tal herramienta teórica abrirá un horizonte de posibilidades para las mujeres en la medida en que su articulación se centra en la lucha contra ese determinismo biológico que adscribía por naturaleza unos roles y expectativas sociales a la mujer. En ese sentido, la distinción entre sexo como categoría inalterable frente al género, como categoría que explica una realidad social contingente, permanecerá incuestionada. De esta manera, el binomio sexo/género permaneció en todo el desarrollo teórico feminista hasta los años noventa, con la publicación de otra obra fundacional para el feminismo contemporáneo como lo es *Gender Trouble* (1990) de Judith Butler.

El binomio sexo/género es fruto de ese constructivismo que aparece con la frase que sentencia Simone de Beauvoir cuando afirma «no se nace mujer, se llega a serlo». Con ella, Simone de Beauvoir nos estaba diciendo que la mujer era igualmente capaz que el hombre en relación a las características racionales, individuales y competitivas que han sido atribuidas al hombre. El constructivismo de Simone

[26] Véanse los trabajos de Luce Irigaray (1974) o de Julia Kristeva (1980) a este respecto.

de Beauvoir abrió las puertas al feminismo apuntando horizontes que habrían sido impensables sin sus escritos y la profundidad de sus pensamientos.

El constructivismo, sin embargo, no cuestiona la categoría «sexo» frente al género cultural, y lo sigue considerando como algo inalterable. El feminismo de los años setenta tampoco. Este feminismo, como decimos, continúa con esta tendencia y entiende el género como un proceso de socialización. El trabajo de Carol Gilligan, por ejemplo, seguía centrado en procesos de socialización de niños y de niñas, y llegaba a la conclusión de que niños y niñas desarrollan distintos tipos de razonamiento moral, más competitivo e individualista en los niños, más empático y solidario en las niñas, debido a esos procesos de capacitación diferenciada que venían de la infancia.

Pronto comenzaron a aparecer estudios centrados en la significación política del cuerpo, la fenomenología y el llamado «*embodiment*». Sin embargo, no nos debemos llamar a engaño, pues la primera feminista que estudia el cuerpo como un fenómeno político que define la *situación* típica del ser mujer en un momento dado, es también la propia Simone de Beauvoir. Las feministas posteriores comienzan a detenerse en este fenómeno, y en la importancia de desenterrar y dar significación a muchos aspectos de la anatomía y sexualidad de la experiencia de las mujeres, así como los tabúes relacionados con la experiencia de la maternidad, presentada como una desviación de la condición natural de todo ser humano, o de la menstruación, entendida como una «enfermedad rara» desde el discurso normalizar masculino que proyecta esta realidad como una patología frente a lo que entiende como «cuerpo normal». Serán altamente reveladores en este sentido los trabajos desarrollados por Sandra Lee Bartky (1984)[27], que tratarán de romper con la imagen de un espacio público y de una discusión pública que no reconoce la significación política y social de la experiencia corporal femenina y de cómo esta experiencia corporal aparece distorsionada en discursos públicos de la política y del derecho.

El feminismo de los ochenta sufre una crisis provocada por las críticas recibidas de los estudios multiculturales, postcolonialistas y del feminismo negro que denuncian el etnocentrismo de las tendencias feministas dominantes. Se dice entonces que en ese esfuerzo por categorizar la noción de mujer, lo que el feminismo acabó expresando fue una posición etnocéntrica que no tenía en cuenta otras variables de discriminación como lo eran las diferencias de raza o de la clase social. Estas feministas, en definitiva, son acusadas de extrapolar su experiencia particular y de ignorar todas las especificidades culturales existentes en la organización familiar, social, laboral y sexual. Es clásico en este sentido el texto de Maria Lugones y Elizabeth Spelman[28].

Habrá que esperar a los noventa para entrar en esa estrategia de la deconstrucción que no se entiende sin ese recorrido previo. Todas estas distinciones y divisiones entre sexo, raza, y clase social hacen ver a un conjunto de pensadoras que la categoría género es problemática para definir lo que es una mujer porque puede

[27] Véase por ejemplo «Feminine masochism and the Politics of Personal Transformation», en *Women's Studies International Forum*, Hypatia Issue, 7(5), pp. 323-334.

[28] Nos referimos al texto «Have We Got a Theory for You!: Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for the Woman's Voice» que puede encontrarse en *Hypatia Reborn* (1990).

acabar esencializando su identidad con los peligros que esto conlleva. Serán pioneras en estos enfoques feministas como Monique Wittig[29], Diana Fuss[30] o Judith Butler, quien incluso llega a cuestionar la necesidad misma de la noción del género como instrumento liberador para la teoría feminista.

Judith Butler recurrirá a un marco foucaultiano en *Gender Trouble*[31] para problematizar el binomio sexo/género y sacar a la luz una función ideológica en la producción y reproducción de una heterosexualidad normativa. Al igual que Foucault, Butler rechaza la distinción entre ideología/ciencia para afirmar que esa distinción sexo/género en realidad funciona como una *episteme*, esto es, un orden de conocimiento que permanece inalterable[32].

Butler se preguntará si la crítica feminista puede apreciar en los discursos científicos que tratan de encontrar «hechos» una función ideológica. Siguiendo de nuevo a Foucault trata de indagar si el sexo biológico, como categoría científica tiene una historia. Si existe una genealogía de ese binomino sexo/género. Y esto le conducirá a la pregunta de si acaso esa realidad aparentemente natural del sexo tiene lugar discursivamente mediante un relato de la ciencia supeditado a otros intereses políticos y sociales[33].

La aportación de Butler es absolutamente revolucionaria para el pensamiento feminista porque por primera vez se pone en cuestión que esa construcción denominada «sexo» está tan culturalmente construida como la categoría género. Por primera vez se pone en evidencia que tal vez el género como cultura y el sexo como naturaleza forma parte de una *episteme* que nos impide ver que el sexo en realidad siempre fue género.

Una de las formas de asegurar la estabilidad interna de ese binomio sexo/género ha sido situar la realidad del sexo en un marco prediscursivo, dice Butler. Esto ha ayudado a ver los cuerpos como receptores pasivos de una ley cultural casi inevitable, pero en realidad, el sexo siempre ha sido género, y este binomio ha contribuido a construir el cuerpo como un receptáculo pasivo que graba los comportamientos del género. Es decir, que el género mismo, se ha convertido en destino[34].

Butler formulará una doble crítica contra el feminismo de la igualdad y de la diferencia respectivamente. Concretamente, cuestionará la idea de Simone de Beauvoir de defender una meta hacia un sujeto humano que supere el género, como realidad prediscursiva, anterior a la propia cultura. Pero también desarrollará una crítica contra aquel feminismo de la diferencia que pretende encontrar en lo femenino una identidad esencial que sostiene que la mujer puede autodesignarse y

---

[29] Véase por ejemplo Monique WITTIG, «One is Not Born a Woman», en Linda NICHOLSON, *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, Routledge, Nueva York, 1997, pp. 265-272.

[30] Véase por ejemplo Diana FUSS, *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, Nueva York, 1991.

[31] Puede leerse también «Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault», en *Feminism as Critique Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, en Seyla BENHABIB y Drucilla CORNELL (eds.), Polity Press, Cambridge, 1987.

[32] Véase BUTLER [1990] (2007), pp. 54-56.

[33] BUTLER [1990] (2007), pp. 85-101.

[34] Uno de los mejores análisis de la obra de Judith Butler en castellano corresponde a la filósofa Elvira Burgos en su obra *Qué cuenta como una vida: la pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008.

salir de ese esquema de heterodesignación[35]. Ni el género es esencia interior, ni superficie volátil exterior marcada por la cultura, sino el resultado de una repetición de normas que preceden, exceden y constriñen a quien las representa. La categoría de sexo biológico en realidad, dice la autora, procede de un discurso de lo científico que construye un significado cultural del mismo que acaba por determinar el destino de los sujetos al entenderlos como realidades biológicas predefinidas. Butler deconstruirá la noción de género para desnaturalizar el concepto de sexo biológico porque entiende que el binomio que forma con la categoría de género cultural alimenta una complementariedad que reproduce y refuerza una relación categórica y normativa hombre-mujer que normaliza y consolida una heterosexualidad normativa. La obra de Butler será lo suficientemente sugestiva y provocadora como para romper un vocabulario básico que naturaliza socialmente la experiencia de los cuerpos cuerpos y conductas que pueden ser opresivos y denigrantes para quienes no se reconocen en ellos.

A partir de ese momento el feminismo rompe en una disolución de corrientes y trabajos imaginativos y atrevidos de manera que llega a convertirse en ese campo teórico y práctico sometido a crítica y transformación reflexiva permanente, como sostenía Beatriz Preciado. Y lo más importante, desarrolla una forma de hacer teoría y construir argumentaciones que no es idiosincrática porque revela una estructura compartida por la experiencia de muchas personas que se reconocen en él sin llegar a sentirse instancias o agentes sujetos a clasificaciones o explicaciones abstractas. «El cuerpo vivido» será el nuevo horizonte para el feminismo, rompiendo los cimientos epistemológicos más importantes de toda nuestra tradición filosófica occidental.

BIBLIOGRAFÍA

BARTKY, S. (1984): «Feminine Masochism and The Politics of Personal Transformation», en *Women's Studies Int. Forum, Hypatia Issue*, 7(5), pp. 323-334.

BATTERSBY, C. (1998): *Phenomenal Woman: Feminist Metaphysis and the Patterns of Identity*, Routledge, Nueva York.

BEAUVOIR, S. (1949): *El Segundo Sexo*, Cátedra, Madrid.

BUTLER, J. [1990], (2007): *El género en disputa*, Paidós, Madrid.

CASTELLS, M. (1997): *La era de la información: El Poder de la Identidad*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid.

CHAKRAVORTY, G. (1990): *The Postcolonial Critique: Interviews, Strategies, Dialogues* (ed. Sarah Harasym), Routledge, Nueva York.

CHODOROW, N. (1978): *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley.

DAVIS, A. (1981): *Women, Race and Class*, Random House, Nueva York.

DUHET, P. M (1989): 1789-1793. *La voz de las mujeres en la revolución francesa*, La Sal, Barcelona.

FERGUSON, A. (1991): «Androgyny as an Ideal for Human Development», en *Sexual Democracy: Women, Oppression, and Revolution*, Westview, Conn.: Allen and Unwin.

FOUCAULT, M. (1980): *Power/Knowlege*, Pantheon, Nueva York.

GILLIGAN, C. (1982): *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge.

GRIFFIN, S. (1978): *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper & Row, Nueva York.

FRIEDAN, B. (1963): *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid.

GLENNON, L. (1979): *Women and Dualism*, Longman, Nueva York.

IRIGARAY, L. (1974): *Speculum. De l'autre femme*, Éditions de Minuit, París.

---

[35] BUTLER [1990] (2007), pp. 45-56.

KELLY, L. y RADFORD, J. (1990): «Nothing really happened: the invalidation of women's experience of sexual violence, *Critical Social Policy*, 30: 39-53.

KRISTEVA, J. (1980): «Motherhood according to Giovanni Bellini», en *Desire in Language*, Columbia University Press, Nueva York.

MANSBRIDGE, J. (1995): «What is the feminist movement?», en FERREE y MARTIN (eds.), pp. 27-34.

MARTÍNEZ-BASCUÑÁN, M. (2013): *Género, emancipación y diferencia(s). La teoría política de Iris Marion Young*, Plaza y Valdés, Madrid.

MINOW, M. (1990): *Making All The Difference*, Ithaca and London, Cornell University Press.

MOI, T. (2001): «What Is a Woman?», en *What is a Woman and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford.

NUSSBAUM, M. C. (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona.

OKIN, S. M. (1980): *Women in Western Political Thought*, Virago Press, Londres.

PATEMAN, C. (1996): «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en *Perspectivas feministas en teoría política*, C. CASTELLS (comp.), Paidós, Barcelona.

RUDDICK, S. (1980): «Maternal Thinking», en *Feminist Studies* 6 (2): 342-367.

SIMONS, M. A. (1990): «Beauvoir and Feminist Philosophy», en *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy*, Azizah Y. AL-HIBRI y M. A. SIMONS (eds.), Indiana University Press, pp. 227-231.

SPIVAK, G. (1990): *The Postcolonial Critique: Interviews, Strategies, Dialogues* (ed. Sarah Harasym), Routledge, Nueva York.

PICKUP, F.; WILLIAMS, S. y SWEETMAN, C. (2001): *Ending Violence Against Women: A Challenge for Development and Humanitarian Work*, Oxfam Press.

YOUNG, I. M (1990): «Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics», en *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy*, Azizah Y. AL-HIBRI y M. A. SIMONS (eds.), Indiana University Press, p. 234.

WOLGAST, E. (1978) *Equality and the Rights of Women*, Cornell University Press, Ithaca.

CAPÍTULO XXIV

ECOLOGISMO

ENRIC TELLO

SUMARIO: I. *Percepciones y respuestas a la crisis ecológica.*—II. *Del «crecimiento autosostenido» a los límites del crecimiento.*—III. *¿Crecimiento cero?*—IV. *La crisis de los euromisiles y el pacifismo antinuclear.*—V. *Sustentabilidad.*—VI. *Sustentabilidad: implicaciones económicas.*—VII. *Sustentabilidad: implicaciones políticas.*—VIII. *Redescubriendo el mundo común.*—IX. *Un mundo sin héroes: la vida como red.*—X. *¿Necesidades o satisfactores?*—XI. *Bienes comunes globales y locales.*—XII. *La crisis del medio ambiente como crisis de legitimación.*—XIII. *Salida, voz y lealtad.*—*Bibliografía.*

> Hoy podemos ver que tanto nuestro ataque suicida contra la naturaleza como las guerras y la amenaza de guerras que han sumergido al mundo en la miseria tienen un origen común: el fracaso, tanto en los países capitalistas como en los socialistas, en comenzar un nuevo capítulo histórico —hacia una nueva democracia que comprenda no sólo la libertad personal y política, sino también las decisiones germinales que determinen cómo viviremos nosotros y el planeta—. Ahora que los pueblos del mundo han comenzado a comprender que la supervivencia depende igualmente de poner fin a la guerra con la naturaleza y de poner fin a las guerras entre nosotros mismos, el camino hacia la paz está claro en ambos frentes. Para hacer las paces con el planeta debemos hacer las paces entre los pueblos que vivimos en él.
>
> BARRY COMMONER, *EN PAZ CON EL PLANETA*, 1990

El siglo XX registró las mayores tasas de crecimiento económico, algunos de los mayores avances en el desarrollo humano de una parte de la Humanidad, y también las dos conflagraciones bélicas mundiales más destructivas de toda la historia anterior. Desde la Revolución rusa de 1917, el siglo que nos ha precedido estuvo marcado por el conflicto entre dos sistemas, y dos visiones políticas del mundo, que rivalizaban por alcanzar las mayores «tasas de crecimiento» (en el lenguaje de uno de ellos) de las «fuerzas productivas» (en el léxico del otro). La rivalidad entre ambos mediatizó y distorsionó muchos otros conflictos, incluidos los derivados del carácter a menudo ecológicamente destructivo de dicho *crecimiento económico* de las *fuerzas productivas*. Ambos han engendrado una crisis ecológica por primera vez de alcance planetario, cuya resolución exige remover los fundamentos de aquel crecimiento industrial perseguido como fin común.

La crisis global del medio ambiente no implica sólo, por tanto, la crisis de un *sistema* social o de un aspecto particular del mismo. Supone una crisis de *civilización*: esto es, del marco común de pensamiento y propósito que ha dominado desde el principio mismo del capitalismo industrial, y que también fue abrazado por las «construcciones» fallidas del mal llamado socialismo «*real*». Tal como ha señalado Eric J. Hobsbawm, si aquel siglo XX «corto» marcado por la carrera del crecimiento económico y la carrera de armamentos nucleares empezó de verdad hacia 1914-1917, terminó entre 1989 y 1991 con la caída de un muro que separaba mucho más que Alemania en dos estados. El siglo XXI comenzó a discurrir en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro en 1992, y está marcado por la crisis ecológica de la civilización industrial.

I. PERCEPCIONES Y RESPUESTAS A LA CRISIS ECOLÓGICA

La biosfera es una fina capa viva situada entre la atmósfera, los continentes (litosfera) y los mares (hidrosfera), que da a la Tierra su característica coloración verde y azulada cuando se la contempla desde el espacio. No siempre ha estado ahí: se ha formado en los últimos 3.800 millones de años mediante un largo proceso de ensayo y error. Es un sistema autoregulado, basado en el reciclaje completo (casi sin «residuos») de los materiales básicos de la vida (agua, oxígeno, carbono, nitrógeno, fósforo, potasio, calcio, etc.) que se alimenta del flujo constante de la energía del sol. Transformando la radiación solar en materia orgánica mediante la fotosíntesis, y degradándola en forma de calor reflejado hacia el espacio exterior (una energía de *alta entropía*), la biosfera es capaz de mantener una gran isla de orden autoperpetuador (o *entropía negativa*) en un planeta *vivo*. La composición de los gases de la atmósfera, y la elevada temperatura de la Tierra gracias al efecto invernadero de algunos de esos gases, son producto de la biosfera.

Sin embargo la cultura humana ha tardado mucho en reconocer, nombrar y entender la existencia de la biosfera como sistema. Los mares, la Tierra, e incluso la atmósfera forman parte de la percepción humana y su vocabulario desde hace muchos siglos. La biosfera fue bautizada como tal en 1926 por Vladimir Vernadsky. En 1979 James Lovelock formuló por vez primera la sugerente y controvertida «hipótesis Gaia», que contempla la entera biosfera como un sistema vivo autoorganizado. A comienzos del siglo XXI la maquinaria industrial en su conjunto mueve cada año cuatro veces más toneladas de minerales y metales que la fuerza erosiva natural de todos los ríos y lluvias torrenciales de la Tierra. La distorsión industrial del ciclo terrestre del carbono, junto a las emisiones de otros gases que refuerzan el calentamiento atmosférico, está incrementando el efecto invernadero planetario variando el «termostato natural» de Gaia, y sometiendo a sus ecosistemas a la tensión de un aumento súbito de las temperaturas cuya rapidez carece de precedentes. El adelgazamiento de la capa de ozono —otra creación de la biosfera que nos protege de una parte de las radiaciones ultravioletas incompatibles con las formas más desarrolladas de vida—, y su perforación en ciertos puntos y épocas del año, muestra hasta qué punto los efectos ambientales destructores pueden alcanzar hasta la última «frontera» planetaria.

El ecólogo norteamericano Barry Commoner ha acuñado una palabra muy adecuada para expresar la fuerza conjunta de los sistemas productivo-destructivos de la civilización industrial: *tecnosfera*. La crisis ecológica es el resultado de una colisión entre *tecnosfera* y biosfera. Los sistemas productivos lineales de la tecnosfera, basados en el consumo de combustibles fósiles y otras fuentes no renovables de energía, mediante procesos altamente ineficientes y generadores de residuos, resultan incompatibles con los procesos cíclicos y autoperpetuadores de la biosfera. Mientras la biosfera bombea su degradación de la energía solar hacia el espacio exterior, la tecnosfera industrial vierte su elevadísima entropía en forma de polución, degradación y residuos sobre la misma biosfera en la que vive. La economía (del griego, *oikonomia*: el buen gobierno de la casa) destruye su propio hogar terrestre (*oikos*).

II. DEL «CRECIMIENTO AUTOSOSTENIDO» A LOS LÍMITES DEL CRECIMIENTO

Tras la parálisis de las dos guerras mundiales (1914-1919 y 1939-1945), y de la Gran Depresión económica entre ambas (1929-1939), se produjo entre 1950 y 1973 la mayor etapa de crecimiento económico de la que tenemos constancia. Entonces la mayoría de economistas y politólogos de los países de la OCDE estaban obsesionados por la rapidez del crecimiento económico de la URSS, y sus éxitos en la carrera aeronáutica (y por tanto armamentística) en el espacio. La *nomenclatura* soviética, cada vez más gerontocrática, no estaba menos obsesionada por «atrapar y superar» a Occidente. En medio de ese clima, y buscando imbuir seguridad en los grupos dirigentes de la OCDE, Walt Witman Rostow publicó en 1960 un célebre ensayo sobre *Los estadios del crecimiento económico* (subtitulado «*un manifiesto no comunista*») donde auguraba que las crisis económicas se habían acabado para siempre porque la nave de la economía había por fin emprendido el «despegue» (*take-off*) hacia una nueva era de «crecimiento autosostenido». La metáfora del fantástico avión *auto*-sostenido, y su moraleja, eran claras: no habría más crisis, luego tampoco revoluciones.

El «profético» ensayo de Rostow duerme piadosamente olvidado en rastros y bibliotecas, pero su eco permanece en el inconsciente colectivo de tantos dirigentes políticos y empresariales que aún confunden el «*desarrollo sostenible*» propugnado proclamado en la Cumbre de la Tierra de 1992, con aquel viejo «*crecimiento sostenido*». Lo cierto es que en los países capitalistas más desarrollados la mayoría de la gente experimentó entonces un cambio espectacular. Los campos se llenaron de tractores y se vaciaron de mano de obra, que se unió al ejército industrial trabajando duro en las cadenas de montaje en situación de casi pleno empleo, mientras los bloques de pisos crecían de forma alocada y se llenaban de electrodomésticos, y las ciudades y carreteras se atestaban de automóviles. La sociedad de consumo inventada por el *American way of life* permaneció confinada al tercio rico de la Humanidad que vive en los países de la OCDE, pero registró en dos décadas una extensión sin precedentes. Por eso el aldabonazo de los «límites del crecimiento» percutió de forma tan espectacular en la consciencia pública, al formularse por primera vez como problema en medio de las crisis del petróleo en 1973 y 1979, y

el fin de la gran «época dorada» del crecimiento económico en el capitalismo industrial (cuadro 1).

III. ¿CRECIMIENTO CERO?

El primer informe al Club de Roma sobre *Los límites del crecimiento* se publicó en 1972, el mismo año que las Naciones Unidas convocaron en Estocolmo la primera conferencia mundial sobre el Medio Ambiente. Su mensaje central era certero: el crecimiento ilimitado en un mundo de recursos finitos es intrínsecamente imposible. También lo era su advertencia sobre los peligros de tomarse el crecimiento acumulativo como si los efectos fueran lineales y no exponenciales: si un nenúfar duplica cada día su tamaño en un estanque ¿cuántos días faltan para que cubra el estanque entero cuando sólo ha cubierto una cuarta parte? ¿Y cuando ha cubierto la mitad? Sin embargo, cinco días antes de llegar a cubrirlo todo únicamente ocupaba 1/32 del estanque, y nueve días antes 1/512 parte.

La forma como *Los límites del crecimiento* presentó sus argumentos marcó durante dos décadas el debate ambiental. Simplificados al máximo, situaban el problema central en el agotamiento de recursos. La gran pregunta era cuánto petróleo, carbón o gas natural quedaba en la Tierra, y cuánto tiempo los podríamos seguir consumiendo al ritmo de entonces. El modelo empleado en aquel primer informe de Meadows y Randers, y el procesamiento de los datos por ordenador, eran bastante primitivos y levantaron —con razón— muchas objeciones metodológicas. De mayor calado fue la objeción al carácter fijo atribuido a la base de recursos. Muchos economistas arguyeron que la elevación de los precios de los combustibles fósiles actuaría de acicate para seguir explorando en su búsqueda, aumentando el tamaño de los recursos conocidos en lugar de reducirlos. El tiempo les ha dado parcialmente la razón, sin por ello desmentir ni un ápice la cuestión de fondo. Sea cual sea su tamaño, la base de recursos es limitada. Una explotación ilimitada de los mismos siempre será insostenible a largo plazo.

La discusión abierta sobre el problema de *Los límites del crecimiento* llevó al debate de la solución. Si el *problema* era que un crecimiento exponencial nos estaba aproximando al agotamiento de recursos y servicios fundamentales de la biosfera, para Meadows y Randers la solución debía buscarse en el *crecimiento cero*. Bastó con pronunciarla para que esa palabra suscitara una sonada tormenta, justo cuando el cambio de coyuntura y de política económica llevó a muchos países de la OCDE a experimentar situaciones de crecimiento cero (o incluso negativo: es decir, reducciones absolutas) de su actividad económica; y también cuando la anquilosada maquinaria de la economía soviética iniciaba bajo la égida de Breznev —que presidió la URSS entre 1964 y 1982— la etapa de estancamiento previa a su desmoronamiento final durante la presidencia de Mijaíl Gorbachov (1985-1991).

Lo más interesante de aquel primer debate sobre el crecimiento fue la pregunta sobre su significado: ¿el crecimiento *de qué*? Para algunos autores, como los neomalthusianos Paul y Anne Erlich o el ultraconservador Garrett Hardin, el crecimiento problemático era el de la población. Para el ecosocialista Barry Commoner y muchos otros, el problema estaba en el crecimiento de la explotación

CUADRO N.º 1

De la «época dorada» a «los límites del crecimiento» (1962-1979)

Año	Contexto histórico	Puntos de arranque del ecopacifismo
1962	Lucha por los derechos civiles de los negros norteamericanos.	Rachel Carson denuncia en *Primavera silenciosa* el envenenamiento del medio por pesticidas y otros productos químicos.
1966	Escalada bélica de EEUU en Vietnam.	Barry Commoner publica *Ciencia y supervivencia*. Kenneth E. Boulding publica *La economía de la nave espacial Tierra*.
1968	El movimiento estudiantil contra la guerra del Vietnam culmina en el «mayo francés».	Paul y Anne Erlich publican *La bomba demográfica*.
1969	Ofensiva sindical. En Italia consigue la escala móvil de salarios.	Se funda la organización ecologista *Amigos de la Tierra*.
1971	Crisis del dólar. La inflación supera el 5 por 100 anual en los países de la OCDE.	Se funda *Greenpeace*. Barry Commoner publica *El círculo que se cierra* y Nicholas Georgescu-Roegen *La ley de la entropía y el proceso económico*.
1972	La inflación supera el 6 por 100 anual.	Naciones Unidas convoca la primera conferencia mundial sobre el Medio Ambiente en Estocolmo. El Club de Roma publica *Los límites del crecimiento*. Los editores de la revista *The Ecologist* publican el *Manifiesto por la supervivencia*.
1973	Primera crisis del petróleo. Se funda la Comisión Trilateral, formada por consejeros de gobiernos y grandes empresas.	Se publica el *Debate sobre el crecimiento*. E. F. Schumacher publica *Lo pequeño es hermoso*.
1974	La inflación supera el 10 por 100 anual.	El Club de Roma publica *La Humanidad en la encrucijada*.
1975	Se dispara el déficit público en los países de la OCDE. Fuerte caída de beneficios. La Comisión Trilateral publica *La crisis de la democracia* donde diagnostica la «inflación de expectativas» como un «*exceso de democracia*».	
1976	Se dispara la deuda externa del Tercer Mundo.	Barry Commoner publica *La escasez de energía*. Nicholas Georgescu-Roegen publica *Energía y mitos económicos*.
1977	En los países de la ODCE la tasa de paro asciende al 4,7 por 100, y la de inflación al 9,2 por 100.	Herman E. Daly publica *La economía del estado estacionario*.
1978	El paro llega al 5 por 100, tasa jamás alcanzada desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.	Kenneth E. Boulding publica *Ecodinámica*.
1979	Segunda crisis del petróleo. La OTAN toma la «doble decisión» de instalar nuevos misiles nucleares de alcance medio en Europa.	Con el congreso programático celebrado en Offenbach, nacen como partido los Verdes alemanes (*Die Grünen*).

FUENTE: Elaboración propia.

de recursos por una economía regida únicamente por la lógica del beneficio privado a corto plazo. Los —y sobre todo *las*— ecologistas antimalthusianas señalaron, con razón, que las consecuencias ambientales de cada ser humano nacido en un país empobrecido como la India son muy distintas a las de cada nacimiento en un país opulento como los Estados Unidos. En el año 2002 se añadieron al mundo 74 millones de personas cada año, y se produjeron 40,6 millones de automóviles (y unos cien millones de bicicletas): ¿qué contribuye más a la degradación medioambiental? La polémica condujo a una formulación ampliamente admitida: el impacto ambiental en un territorio determinado, o en la Tierra entera, es una función compleja del número de habitantes, su nivel de consumo y la tecnología empleada para suministrarlo.

IV. LA CRISIS DE LOS EUROMISILES Y EL PACIFISMO ANTINUCLEAR

Entre la segunda crisis del petróleo y el fin de la guerra fría (1979-1989) la atención mundial hacia los problemas del medio ambiente se redujo, como consecuencia de dos factores que marcaron profundamente aquella década: el inicio de una nueva etapa de crisis económica, con sus secuelas de paro masivo, precariedad laboral, déficit público y deuda externa, por una parte; y, por otra, el peligro de guerra nuclear provocado por la nueva doctrina militar adoptada por la OTAN, que pretendía disponer de una capacidad de «ataque preventivo» mediante la nueva generación de misiles de alcance medio.

Los movimientos ecologistas surgidos en los años de la cumbre de Estocolmo adoptaron con naturalidad la filosofía y las prácticas de acción directa noviolenta, y durante los años ochenta se sumaron al amplio movimiento en favor de una Europa desnuclearizada desde el Atlántico hasta los Urales lanzado por el *European Nuclear Disarmament* (END), un llamamiento iniciado por el historiador marxista británico Edward P. Thompson que logró arraigar en todos los países de Europa occidental y también, al otro lado del muro, entre los círculos disidentes de la Europa oriental. Los partidos verdes de Alemania occidental (*Die Grünen*) y otros países empezaron a obtener escaños.

Entre tanto los desastres ambientales se fueron acumulando, provocando fogonazos súbitos en los medios de comunicación: multitud de vertidos petroleros como los de *Exxon Valdez* en Alaska en 1989 o el *Prestige* en las costas gallegas el 2002; la contaminación por productos químicos como las dioxinas en Seveso (Italia) en 1977. Bhopal en 1984 (la India), o la creciente preocupación por la proliferación en el medio ambiente de contaminantes orgánicos persistentes (COPs); accidentes nucleares graves como el de Harrisburg (Estados Unidos) en 1979 y Vandellós (Tarragona) en 1989. Las advertencias de muchos científicos valientes, como la lanzada en 1974 por Molina y Rowland sobre las moléculas cloradas de los CFCs que destruyen la capa de ozono, se vieron sucesivamente confirmadas. En 1984-1985 la NASA comprobó la existencia de un «agujero» de ozono en la Antártida y, de ser difamados y perseguidos por las grandes empresas, Molina y Rowland recibieron el premio Nobel de química en 1995. Finalmente, el 26 de abril de 1986 se produjo en uno de los reactores de la central de Chernóbil (Ucrania) el peor accidente nuclear hasta ahora registrado, que conmocionó grave-

mente la consciencia mundial en un momento clave: justo cuando Gorbachov ponía fin de la guerra fría desde la URSS, y reclamaba la colaboración mundial ante los retos civilizatorios comunes de la crisis ambiental.

V. SUSTENTABILIDAD

En aquel contexto, la Cumbre de la Tierra de 1992 convocada por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en Río de Janeiro marcó un cambio de época. Clausurada la llamada «segunda guerra fría» con el desmoronamiento de la URSS y su bloque militar, la cumbre de Río volvió a poner la crisis ecológica en el centro de la política mundial. Desde entonces la eclosión de informes y publicaciones sobre la cuestión ambiental ha superado ampliamente la producida veinte años antes con la cumbre de 1972 en Estocolmo. Pero las diferencias no son sólo de cantidad. Durante el interludio el diagnóstico del problema ecológico y el inventario de posibles soluciones había cambiado.

Gracias a las discusiones abiertas con los *Límites del crecimiento*, el problema ha dejado de plantearse simplemente como un mero agotamiento de recursos clave a plazo fijo. Cada vez más ha pasado a definirse como la superación de la capacidad de carga de los ecosistemas, o de toda la biosfera terrestre, por obra de la tríada de factores formada por la población, su nivel de consumo exosomático y el impacto de la tecnología empleada. Eso implica reconocer que la base de recursos formada por el conjunto de sistemas naturales tiene una notable capacidad para ofrecer servicios ambientales a la especie humana, y para asimilar sus desechos. También supone reconocer que, dentro de esa capacidad, distintas tecnologías y patrones de consumo pueden hacer usos muy distintos de una misma base de recursos, con impactos también diferentes. Pero la capacidad de sostén de la Tierra no es ilimitada, y sus límites no se deben superar.

El consenso alcanzado por la mayoría de la comunidad científica internacional sobre la realidad del cambio climático producido por la emisiones industriales de CO_2, metano, CFCs y otros gases, ha desplazado por completo el centro de atención sobre el problema energético. La cuestión *principal* no es ahora cuánto petróleo o gas natural nos queda, y para cuánto tiempo. Aunque cada vez sean más los expertos que pronostican la superación del «pico» representado por la desaparición de la mitad de las reservas totales (que son, obviamente, las más accesibles y *baratas*), también es verdad que las reservas mundiales de carbón aún son muy abundantes. Más que por sus efectos ambientales, el principio del fin de la era del crudo *barato* resulta preocupante por la propensión de determinados círculos neo-conservadores e imperialistas de los Estados Unidos a promover nuevas guerras «preventivas» para controlar las menguantes reservas de petróleo, como las invasiones de Irak llevadas a cabo por los presidentes George Bush padre (1990-1991) y George W. Bush hijo (2003-2004). Mucho antes que lleguemos a agotar el entero estoc de combustibles fósiles ya estamos superando, de hecho, la capacidad de los sumideros de la biosfera para absorber y almacenar carbono en los mares y a través del crecimiento de los bosques. Las consecuencias ambientales del cambio climático acelerado que se deriva de la quema de combustibles fósiles son un límite mucho más cercano y perentorio que su puro agotamiento físico.

La solución también ha dejado de girar alrededor del *crecimiento cero*, una noción demasiado unida a la idea de «congelar» la situación existente en vez de transformarla de raíz. El crecimiento cero de las actuales pautas de consumo, y con las actuales tecnologías, ya ha sido experimentado en diversos momentos de recesión económica de los países de la OCDE —como Japón a lo largo de los años noventa— y no conlleva en sí mismo solución alguna del problema ambiental. También se han experimentado fuertes reducciones de la actividad económica de carácter catastrófico en las repúblicas de la antigua URSS y otros países del bloque del Este, como consecuencia de la «terapia de choque» administrada para acelerar su transición a un capitalismo cleptómano y salvaje. Aunque esa catástrofe económica ha provocado alguna reducción coyuntural de las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero, tampoco ha aportado mejoras duraderas ni puede servir de modelo para una reconversión ecológica de las insostenibles economías actuales.

La colisión entre actividad económica y capacidad de sostén ambiental emerge al haber pasado de un mundo relativamente «vacío» desde el punto de vista de la especie humana, a un mundo cada vez más «lleno». Las dimensiones del sistema económico han aumentado de forma espectacular hasta alcanzar, y en muchos aspectos superar, los límites de sustentabilidad de la biosfera terrestre. En esta situación, el consumo actual de recursos puede comprometer seriamente el consumo futuro. Tal como señalaron en 1972 Nicholas Georgescu-Roegen, Keneth Boulding y Herman Daly —tres pioneros de la nueva economía ecológica—, la crisis medioambiental exige reconsiderar las finalidades mismas de la actividad económica, recuperando su dimensión ética y política:

> En el pasado la producción se consideró un beneficio en sí misma. Pero la producción también acarrea costes que sólo recientemente se han hecho visibles. La producción necesariamente merma nuestras reservas finitas de materias primas y energía, mientras que satura la capacidad igualmente finita de los ecosistemas con los desperdicios que resultan de sus procesos. El crecimiento ha sido la medida de la salud nacional y social empleada tradicionalmente por los economistas. Pero el crecimiento industrial continuado en áreas que ya están altamente industrializadas es un valor sólo a corto plazo: la producción presente sigue creciendo en perjuicio de la producción futura, y en perjuicio de un medio ambiente frágil cada vez más amenazado. La realidad de que nuestro sistema es finito y de que ningún gasto de energía es gratis nos pone frente a una decisión moral en cada momento del proceso económico.

Si el consumo de una generación se hace a expensas de la degradación del medio ambiente común, comporta una grave injusticia intergeneracional al comprometer la satisfacción futura de las necesidades de las generaciones venideras. Del mismo modo que la amenaza de una guerra nuclear es un atentado directo a la supervivencia de la especie humana a corto plazo, la destrucción ecológica también supone a largo plazo una amenaza a la vida social de la especie humana en su conjunto cuya calidad, y su misma viabilidad, dependen de la pervivencia de las demás especies vivas. Desde un punto de vista antropocéntrico el desafío ambiental se convierte en un problema de justicia intergeneracional que pone en cuestión las reglas de juego vigentes en la toma de decisiones económicas a través del mercado, y en la toma de decisiones políticas a través de la democracia representativa: las generaciones futuras nunca estarán presentes en los mercados actuales para pujar

por la conservación de los recursos a largo plazo, ni podrán votar nunca en la próxima convocatoria electoral.

Desde los años noventa del siglo XX la divisa clave ha pasado a ser la *sostenibilidad* (o, en la versión latinoamericana más habitual, *sustentabilidad*: no se trata de que alguien nos «sostenga» como un marco colgado de un clavo, sino de vivir de una forma *bien sustentada* en las capacidades y los límites de los sistemas naturales). Aunque ya había sido formulada con anterioridad, la definición normativa de sustentabilidad —mediante su aposición al concepto de desarrollo, formando el problemático neologismo «*desarrollo sostenible*»— fue ampliamente divulgada en el lustro anterior a la Cumbre de Río por el informe de 1987 al Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente *Nuestro futuro común*, coordinado por la dirigente socialdemócrata noruega Gro Harlem Brundtland:

> El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Encierra en sí dos conceptos fundamentales:
>
> - el concepto de «necesidades», en particular las necesidades esenciales de los pobres, a las que se debería otorgar la máxima prioridad;
> - la idea de limitaciones impuestas por el estado de la tecnología y la organización social a la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras.

VI. SUSTENTABILIDAD: IMPLICACIONES ECONÓMICAS

Esa definición normativa nos dice *qué* es el «desarrollo sostenible», no *como* lograrlo. Para establecer en qué consiste necesitamos criterios operativos como los propuestos por Herman Daly: 1) no explotar los recursos renovables por encima de su ritmo de renovación (por ejemplo: no extraer madera de un bosque en cantidad superior al crecimiento de su biomasa, ni derivar más agua de los ríos o acuíferos que la repuesta cada año por el ciclo hidrológico); 2) no explotar los recursos no renovables por encima del ritmo de sustitución por recursos renovables (por ejemplo: la extracción de petróleo o gas natural debe acompasarse al crecimiento de fuentes renovables de energía como la solar y eólica, que proporcionen en el futuro una cantidad equivalente de energía); 3) no verter al aire, el agua o el suelo una cantidad o una composición de residuos por encima de la capacidad de absorción por los ecosistemas (por ejemplo: no verter efluentes líquidos que tras una o varias depuraciones previas con plantas industriales aún superen la capacidad de autodepuración natural de los ríos y estuarios). Esos tres criterios deben complementarse con otro, que sitúa una *frontera de sostenibilidad* en la ocupación del territorio: 4) preservar la biodiversidad de los ecosistemas, y de toda la biosfera.

Las cuatro condiciones deben cumplirse *simultáneamente*. Eso supone que la restricción máxima vendrá dada por la condición más severa (por ejemplo: si la liberación de carbono con la quema de combustibles fósiles supera la capacidad de absorción del mismo por los bosques y océanos, no basta con «compensar» la energía consumida con la instalación de fuentes renovables que proporcionen en el futuro un potencial equivalente). También implica que el principio normativo de la sustentabilidad no tendrá una traducción operativa unívoca. Tal como ha señalado el economista ambiental David Pearce, la «sostenibilidad» admite versiones

«fuertes» o «débiles» según el grado en que admitamos la sustituibilidad de la dotación de recursos naturales de la biosfera (o «capital natural» ecológico) por medios de producción de la tecnosfera (o bienes de capital de la economía). No es lo mismo, por ejemplo, preservar la diversidad biológica de un sinfín de especies vegetales y animales en hábitats viables para la vida silvestre, que mantener sus genes en granjas, zoológicos y bancos de semillas. No es lo mismo basar la satisfacción de las necesidades humanas de agua en el buen estado ecológico de cada cuenca hidrológica, que sustituir ese recurso por la desalación a gran escala de agua del mar. La *frontera de la sostenibilidad* en la ocupación humana del territorio se sitúa en puntos muy distintos en uno y otro caso.

La apropiación por la especie humana de la producción primaria neta de materia orgánica por la biosfera puede constituir un indicador sintético —entre otros— de aquellas cuatro condiciones. Referida a la biomasa continental producida por las plantas verdes mediante la fotosíntesis —que es la base del metabolismo de los demás seres vivos heterótrofos—, la especie humana ya se apropiaba en 1986 del 40 por 100 de la producción primaria neta terrestre, según la estimación establecida por Vitousek, Erlich y Matson (la proporción sería del 25 por 100 si incluyera los océanos y ecosistemas acuáticos). Eso significa que *todas* las otras especies animales terrestres debían subsistir con el 60 por 100 restante. La analogía con los nenúfares en el estanque de *Los límites del crecimiento* resulta evidente. Al ritmo actual de crecimiento, la derivación de las redes tróficas hacia la especie humana alcanzaría el 80 por 100 a mediados del siglo XXI. Si no se le pone coto, la extinción de especies silvestres sería descomunal y en la Tierra sólo quedaría espacio ambiental para los seres humanos con sus plantas o animales domésticos en una situación de simplificación ecosistémica extremadamente vulnerable.

Las traducciones operativas de la sustentabilidad tienen un corolario muy importante para la política: la toma de decisiones sobre el uso de los recursos básicos no puede dejarse ni a la concurrencia individual de agentes económicos en los mercados, ni tampoco a un número reducido de expertos que asesoren a los políticos y decidan con criterios puramente técnicos cuáles deben ser las restricciones ambientales que deben cumplir las transacciones mercantiles. Tanto la ecología como la economía pueden aportar diagnósticos y herramientas útiles para tomar decisiones. Pero ni los ecólogos pueden establecer límites precisos de la «capacidad de carga» cuando se trata de grandes ecosistemas, o de la biosfera en su conjunto; ni los economistas pueden traducir de manera unívoca al lenguaje de los precios los efectos ambientales externos (o «externalidades» negativas) de la producción de cada bien para hacer efectivo el principio de «quien contamina paga».

Con la Cumbre de Río ha surgido rápidamente una economía ambiental que trabaja dentro del paradigma liberal neoclásico, y su individualismo metodológico, para buscar mecanismos que «internalicen las externalidades» ambientales sin que eso ponga en cuestión el entero edificio teórico de la economía liberal, ni su marco político de referencia. Sus supuestos y propuestas son muy distintos de los planteados por la economía ecológica que cuestiona el entero edificio liberal-neoclásico, y considera inconmensurables multitud de aquellas «externalidades» (¿cómo medir en euros o dólares los riesgos del efecto invernadero, la destrucción de la capa de ozono, la proliferación de residuos nucleares cuya vida media puede llegar

—como en el plutonio— de 24.000 años, la desaparición de especies enteras, o la propia vida humana individual?). La complejidad, las enormes incertidumbres y las profundas implicaciones que tales cuestiones comportan para el corazón mismo de la civilización industrial exigen que el derecho y la responsabilidad de las decisiones correspondan al conjunto de ciudadanos y ciudadanas.

VII. SUSTENTABILIDAD: IMPLICACIONES POLÍTICAS

Como principio axiológico, la «sostenibilidad» establece una restricción superior al consumo de recursos. Sugiere un criterio de valor que debe regir por encima del derecho de cada persona a la satisfacción de sus necesidades, y al derecho colectivo de una generación entera a consumir recursos para su satisfacción. No se refiere sólo a una dimensión puramente ambiental, sino a la intersección entre necesidades humanas y capacidades medioambientales. La noción de equidad en la satisfacción de «necesidades» humanas está en el corazón de la sustentabilidad, y le confiere una clara dimensión social y política. Es un gran reto social, con profundas implicaciones políticas para el ejercicio de la democracia.

La contraposición de visiones entre la economía ecológica y la economía ambiental se reproduce en las demás dimensiones del problema. La ecología política también se contrapone a un mero ambientalismo de amplio espectro que pretenda ser compatible con las instituciones y tradiciones políticas existentes. Las diferencias cada vez más fundamentales entre ecologismo y ambientalismo, en todos los órdenes, ponen de manifiesto que la crisis ambiental provoca a la vez la emergencia de una nueva visión política, y una reacción adaptativa de las tradicionales. Supone un claro desafío para todo el viejo edificio político y económico liberal fundado sobre los supuestos de la Ilustración, y de ese reto surgen tanto propuestas de reforma de aquella construcción como nuevos intentos para superarla. Más allá de los diagnósticos y herramientas suministrados por los diversos expertos —que en cierto modo desempeñan el papel de una nueva Ilustración «socioambiental»—, las disyuntivas económicas y políticas emergentes reclaman una ampliación sustancial de la participación democrática en la toma de decisiones.

Tal como sugiere Barry Commoner en la cita que encabeza este capítulo, el desarrollo de formas de vida social más sostenibles necesita el surgimiento de una nueva democracia ambiental que rompa los diques de contención erigidos por el liberalismo entre la esfera económica del mercado y la esfera pública de la representación política (como antaño hicieron el movimiento obrero y el sufragismo, y ahora reclaman nuevamente algunas corrientes feministas para nombrar en la esfera política la diferencia sexual). En virtud de aquella separación «invisible» entre lo público y lo privado, el pensamiento económico convencional de matriz liberal suele considerarse apolítico. Considera que su tarea es lograr la asignación óptima de los recursos disponibles para alcanzar los objetivos deseados, y cree que el mercado es la mejor forma de lograrlo. Sin embargo la definición de aquellos «objetivos deseados» sería una puerta abierta a la ética y la política, si no se redujeran a la persecución estrictamente individual de preferencias particulares en el contingente discurrir de la concurrencia mercantil. Con su individualismo metodológico extremo el pensamiento liberal cierra la puerta a la ética y la política —con-

sideradas como algo ya dilucidado previamente en la esfera pública «exterior»—, e incurre en una significativa circularidad: la fijación (individual) de los «objetivos deseados» (particulares) tendrá lugar en ese mismo mercado que es —en su opinión— el mejor instrumento para «asignar los recursos».

La economía ecológica y la ecología política reabren de nuevo la puerta a la ética y la política con nuevas propuestas de democracia económica y participación directa, tendentes a horadar el muro de separación erigido por el liberalismo entre la esfera pública de la ciudadanía y la esfera privada del mercado (conectándolas a la vez, como intenta hacerlo el feminismo, con la esfera «privada» doméstica y la *labor* no mercantil). Buscan ampliar el espacio de la democracia, reduciendo el terreno de juego del mercado y subordinándolo a unos valores de orden superior. En ese sentido reinventa y reinterpreta las tradiciones populares anteriores al orden político liberal que reclamaban una *economía moral* en acto.

La existencia de costes ambientales y sociales externos no reflejadas en la contabilidad convencional de las empresas, ni en las cuentas nacionales del PIB, supone un punto de acuerdo muy importante entre la economía ambiental de matriz liberal y la economía ecológica. Aceptar que hay importantes «externalidades» negativas significa aceptar que el actual patrón de precios nos engaña. El mercado habla con un lenguaje mentiroso, que induce a todo el mundo —empresas y consumidores— a tomar decisiones individuales que conducen a la destrucción del medio ambiente, afectando a la salud o la misma supervivencia de muchas otras personas y comunidades. Pero ¿cómo cambiar la gramática de los precios para hacerlos más veraces?

El gran debate entre el ambientalismo económico liberal y la economía ecológica está justamente ahí. Para la filosofía económica y política *verde* la solución nunca podrá encontrarse dejando que los mercados se regulen a sí mismos. Ernst U. von Weizsäcker, presidente del Instituto del Clima, Medio Ambiente y Energía de Wuppertal (Alemania) es uno de los principales defensores de una reforma fiscal ecológica que cambie los precios relativos de modo que los mercados funcionen a favor y no en contra del medio ambiente. En su libro *Política de la Tierra* de 1989, y en el informe de 1995 *Factor 4* presentado al Club de Roma junto con L. Hunter Lovins y Amory B. Lovins, argumenta que los mercados no existen en el vacío. Siempre funcionan en un determinado marco institucional, social y cultural. El cambio de la gramática de los precios debe ser un acto político que modifique ese marco regulador de los mercados para orientar su funcionamiento hacia el objetivo de la sostenibilidad.

Un autor ya clásico, Karl Polanyi, propuso distinguir entre el mercado como un lugar de encuentro e intercambio —esa plaza del pueblo donde íbamos unos días a la semana a comprar y vender cosas—, y el mercado pretendidamente autoregulado en el que tanto los bienes de consumo como los mismos *factores de producción* empleados en producirlos se han convertido en mercancías. Para la ecología política (como también para Polanyi, para Karl Marx, y para la entera tradición socialista o libertaria) la derivación del lenguaje de los precios a un idioma mentiroso tiene mucho que ver con el carácter forzado, y falaz, de aquella conversión de la Tierra y el trabajo en pseudomercancías. La *gran transformación* del capitalismo industrial ha situado a las personas y al medio ambiente al servicio de la economía, en lugar de la economía al servicio de las personas y el medio

ambiente. Para lograr unos precios más veraces, que ayuden a reconducir la sociedad hacia economías más sostenibles, se requiere otra «gran transformación» del mismo calibre que libere a las personas y a los sistemas naturales de su degradación a la condición de mera mercancía. Los métodos y el alcance de esa transformación son un punto importante del debate entre quienes consideran verosímil un capitalismo un poco más «verde», modificándolo mediante la fiscalidad ecológica y otras reformas, y los partidarios de otras formas alternativas de ecosocialismo.

Cuando el mercado aún era un lugar en la plaza del pueblo, y no una institución anónima supuestamente autoregulada, hubo bastantes ejemplos de una cierta «economía moral» de la comunidad. La legitimidad de los tratos en la plaza del mercado estaba condicionada a ciertas reglas del juego de orden moral superior, y cuando los pobres consideraban que se infringían aquellas reglas, se rebelaban para restaurar el «buen orden» de las costumbres en común. El historiador Edward P. Thompson, que dedicó buena parte de su vida a estudiar aquellas formas de «economía moral» del pasado —y fue además dirigente del movimiento por la paz europeo de los años ochenta—, dejó en su último libro *Costumbres en común* el siguiente epitafio escrito en 1990:

> Sabemos que las expectativas mundiales están creciendo como las aguas durante el Diluvio universal y que la disposición de la especie humana a definir sus necesidades y sus satisfacciones en términos materiales del mercado —y a lanzar todos los recursos del globo al mercado— puede amenazar la especie misma (tanto al Sur como al Norte) con una catástrofe ecológica. El artífice de esa catástrofe será el hombre económico, ya sea bajo la forma del capitalista clásico avaricioso o bajo la del hombre económico rebelde de la tradición marxista ortodoxa. Del mismo modo que el capitalismo (o «el mercado») rehizo la naturaleza y la necesidad humanas, también la economía política y su antagonista revolucionario llegaron a suponer que ese hombre económico era para siempre. Nos encontramos a finales de siglo en un momento en que esto debe ponerse en duda. Jamás volveremos a una naturaleza humana precapitalista, pero un recordatorio de sus otras necesidades, expectativas y códigos puede renovar nuestro sentido de la serie de posibilidades de nuestra naturaleza. ¿Podría prepararnos incluso para una época en que las necesidades y las expectativas del Estado, tanto capitalista como comunista, tal vez se descompongan y la naturaleza humana se rehaga de una forma nueva? Quizá todo eso sean simplemente quimeras. Es invocar el redescubrimiento, bajo formas nuevas, de una clase de «conciencia consuetudinaria», en la cual, una vez más, sucesivas generaciones se encuentren en relación de aprendizaje unas con otras, en la cual las satisfacciones materiales permanezcan estables (pero distribuidas con más igualdad), y sólo las satisfacciones culturales aumenten, y en el cual las expectativas se nivelen y formen un estado de costumbre estable.

Edward P. Thompson añadía: «*me parece que no es probable que esto suceda*». Pero su evocación ¿no constituye también la definición de una sociedad ecológicamente sostenible?

VIII. REDESCUBRIENDO EL MUNDO COMÚN

La sustentabilidad apela a una consciencia de especie, y al mundo común que tenemos como tal. Establece un criterio de justicia en la relación entre el metabolismo de cada individuo —o cada sujeto colectivo: país, nación, ciudad o comunidad—, y el de la especie humana entera. Esa consciencia de especie emergente

supone un vuelco cultural de gran trascendencia, porque en el edificio conceptual que nos han legado la vieja Ilustración y el liberalismo decimonónico los ciudadanos sólo tenían derechos y deberes en el marco político del estado-nación (y, de entrada, en género masculino). Defendiendo a los indios americanos de la barbarie de la colonización, y también de los argumentos ya bastante «modernos» de quienes justificaban su explotación inmisericorde por la superioridad «cultural» de los colonizadores, Bartolomé de las Casas escribió en 1550 una de las formulaciones más antiguas y apasionantes de la consciencia de especie:

> Todas las naciones del mundo son hombres. [...] Todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores se mueven por los objetos de ellos; todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal.

Cuatro siglos y medio después la consciencia de comunidad que confiere derechos y deberes de ciudadanía aún sigue básicamente circunscrita a las fronteras de los estados (y obliga al feminismo a recordar constantemente que «todas las naciones del mundo *no* son hombres», sino mujeres y hombres). El individualismo extremo del economicismo neoliberal tiende a disolver al máximo la noción de *mundo común*, justo cuando la globalización económica que impulsa, y la crisis ecológica que incuba, unen de forma más estrecha que nunca el destino de todas las naciones. En 1958 Hannah Arendt consideraba ese «mundo común» la dimensión cultural distintiva de *la condición humana*:

> Porque, a diferencia del bien común tal como lo entendía el cristianismo —salvación de la propia alma como interés común a todos—, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo de vida tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba ahí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con los que vendrán después de nosotros. Pero el mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida que se haga público. Es la notoriedad de la esfera pública lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos todo aquello que los hombres quieran salvar de la ruina natural del tiempo.

Un antiguo proverbio de los indios iroqueses considera que para ser buena cualquier idea debe poder seguir siéndolo las próximas siete generaciones: «*si no es buena para siete generaciones, no es una buena idea*». Es obvio que la cultura liberal del capitalismo industrial ha perdido por completo ese sentido de la permanencia, de la sustentabilidad del *mundo común*. Su divisa podría resumirse en la sarcástica frase de John Maynard Keynes que, citada habitualmente fuera de su contexto e intención, resulta incluso macabra: «*a largo plazo, todos muertos*». Por eso el redescubrimiento de la noción de sustentabilidad como respuesta cultural a la crisis ambiental pone en tensión a las culturas políticas hegemónicas de nuestras sociedades «desarrolladas». Cualquier persona liberal que quiera tomarse en serio el *desarrollo sostenible* deberá situarse más allá de los límites de percepción y propósito de su propio marco de pensamiento: se verá constreñida a ser *algo más* que liberal. Lo mismo vale para una socialdemocracia cada vez más liberal, que se ha resignado por completo a considerar las actuales reglas de juego económico y político como los únicos marcos posibles para unas reformas sociales cada vez más

tímidas. E incluso para unos partidos verdes cuya deriva hacia el pragmatismo tiende a hacerlos indistinguibles, a menudo, de sus habituales socios socialdemócratas en el gobierno.

Puesto que es una construcción cultural humana, *el mundo común sólo sobrevive si se hace público*. Adrienne Rich ha observado, a propósito de *La condición humana* de Hannah Arendt, cómo la noción clásica de ciudadanía partía del desprecio por el trabajo, por la labor de cuidado de las «necesidades vitales», y en definitiva por «cualquier esfuerzo que no dejaba rastros, que no creaba un monumento, que no era una gran obra digna de recordar». En este sentido, el paso del sufragio liberal a la democracia representativa no se reduce tan sólo a la conquista del sufragio «general» masculino por el movimiento obrero, y el sufragio «universal» (para ambos sexos) por el primer feminismo sufragista. Ambas conquistas han supuesto también una cierta redefinición del mundo político común *haciendo públicos* por vez primera el mundo del trabajo, y el mundo del cuidado de las necesidades corporales o de la propia reproducción humana, que «*no dejaban rastro*» ni en la «polis» clásica ni en la ciudadanía limitada del sufragio censitario. El cartismo y el socialismo por una parte, y el feminismo por otra, lucharon para conferir aquella *condición humana* a las clases trabajadoras y a las mujeres.

Pero el proceso de democratización contemporánea es aún muy parcial e incompleto. Tal como argumenta el movimiento feminista de la «segunda ola», no basta con la conquista del sufragio para hacer realmente *visible* la diferencia sexual (o las divisorias de clase). Pese a las reformas introducidas en el viejo edificio liberal, éste sigue dejando en la penumbra sin rastro a importantes esferas de la vida social. En palabras de Adrienne Rich, sigue administrando *mentiras, secretos y silencios*. La emergencia a finales del siglo XX de una nueva cultura política ecopacifista, que confiere un significado profundo al principio de la sustentabilidad, se propone abrir una nueva dirección democratizadora basada en el redescubrimiento del *mundo común como especie*, y de los bienes *comunales globales* que sustentan el metabolismo de nuestra vida social con la biosfera.

Mientras el impacto de la presencia humana en la Tierra —su «rastro» real— amenaza la supervivencia de multitud de especies y sistemas naturales, y la propia sustentación a largo plazo de la vida humana civilizada resulta amenazada, el sistema político de toma de decisiones permanece confinado en las esferas limitadas de unos estados-nación cada vez más desbordados por la globalización económica capitalista y la crisis ecológica que acarrea, y cada vez más alejados por abajo de las demandas de los ciudadanos y ciudadanas reales. La ola neoliberal de final del siglo XX ha intentado despedazar aún más los *vínculos comunitarios*, justo cuando resulta más urgente reforzarlos y ampliarlos. Esa contradicción civilizatoria ya fue apuntada por Hannah Arendt en 1958, en un paso de la introducción a *La condición humana* (y a pesar de ignorar esa obra el soporte ecológico de aquella condición, y la divisoria de género). Leído ahora nos evoca tanto los argumentos del pacifismo de Albert Einstein y Joseph Rotblat contra las armas nucleares, como la oposición más reciente a la manipulación genética y las nuevas patentes sobre la vida:

> Este hombre futuro —que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman— parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por así decirlo, por algo hecho por él mismo. No hay razón para dudar de nuestra capacidad

para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales.

El derecho a la información, el principio de precaución (en caso de duda, decidir a favor del medio ambiente), y el control democrático de las tecnologías, fueron tres de los grandes enunciados proclamados en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro en 1992, especialmente en el Foro Alternativo convocado por las organizaciones no gubernamentales.

IX. UN MUNDO SIN HÉROES: LA VIDA COMO RED

El ecopacifismo constituye una cosmovisión contrapuesta a las tradiciones políticas existentes, entre otras razones porque alberga *in nuce* otra concepción distinta del basamento de cualquier filosofía política: la condición humana. Incluye las redes materiales del metabolismo con la biosfera en la concepción de nuestra propia construcción cultural como especie. Recupera del sentido de permanencia (las siete generaciones de los iroqueses), con la dimensión intergeneracional atribuida al sentido de la justicia. Erige la vida en valor supremo, y amplía el valor individual e irrepetible de cada vida humana al insertarla en la acepción específica de la visión *verde*: las *redes de la vida*, con su múltiple diversidad y complejidad.

La visión de *la vida como red* caracteriza, en efecto, uno de los polos de la cosmovisión ecopacifista emergente. Por eso considera al *ecocidio* el mal supremo a evitar, tanto si se trata del ecocidio directo provocado por una guerra nuclear como del ecocidio lento mediante la degradación de los sistemas naturales comunes de la Tierra. Porque, como argumentó Edward Thompson a propósito del *exterminismo*, la hipótesis misma del exterminio de toda la humanidad, y de las redes de la vida que la sustentan, trasciende incluso al carácter ya moralmente insoportable de la destrucción deliberada de cualquier vida humana individual. Formulado positivamente, ese argumento contra la cultura del exterminismo incluye la defensa del pleno despliegue de las capacidades de cada persona, y de toda la comunidad humana, dentro de las capacidades y los límites de las redes globales de la vida. Sin embargo, la reinserción de la vida social en su red natural constituye sólo un ángulo de la nueva visión ecopacifista de la condición humana.

La reducción unilateral de ese ángulo caracteriza la estúpida acusación de «zoologismo», lanzada contra el ecopacifismo por parte de algunos intelectuales bienpensantes incapaces de comprender la caducidad de sus propias categorías antropológicas en la presente crisis de civilización. La inconsistencia de su «heroico» argumento antropocéntrico —«hay valores superiores, como la libertad (para unos) o la igualdad (para otros), por los que vale la pena morir»— resulta más bien patético cuando se les recuerdan tres cosas elementales. La primera, que el pacifismo nunca ha consistido en negarse a morir (pretensión descabellada donde las haya, que de acompañar alguna concepción de la condición humana sería más bien la que duerme en la visión tecnológica prometeica del industrialismo, en su doble

faceta liberal y socialista-stalinista). Tal como recordó en diversas ocasiones el filósofo marxista y ecologista español Manuel Sacristán, lo característico del pacifismo es negarse *a matar*, no a morir. Defiende la vida de los demás y las demás, no la propia.

En segundo lugar, la defensa de la vida ajena incluye también su derecho concreto y real a la libertad e igualdad amenazadas por la violencia. De ahí se deriva la forma ecopacifista de situar la consideración moral sobre las formas y los límites de la acción política: ninguna defensa de una idea abstracta, ni la vindicación de ninguna propuesta política para organizar la vida social, autorizan a matar a nadie. El ecopacifismo rechaza el uso instrumental de la violencia, porque también rechaza el uso instrumental de unos seres humanos por otros para el logro de objetivos que les son ajenos. Frente al relativismo de ciertas «éticas de la responsabilidad» que admiten la utilización de medios contrarios a los fines proclamados, el ecopacifismo considera que los fines ya están implícitos en los medios empleados. Por eso, en palabras de Gandhi, «la paz *es el camino*». Otra cosa es la legitimidad de la defensa cuando es literalmente la vida misma de una o muchas personas la que está amenazada por una violencia organizada concreta, cuestión ésta ante la que el pacifismo ha respondido dirigiendo su acción directamente contra el arma que esgrime el agresor, luchando sin armas contra la agresión, y proponiendo formas de resolución noviolenta de los conflictos mediante el análisis de los contextos y las estructuras reales que provocan la situación de violencia. Eso debería bastar para rechazar por ignorante cualquier insinuación de cobardía, implícita en la acusación de «zoologismo».

La indagación en las situaciones reales de violencia estructural, y de destrucción sistemática de las redes de la vida, implica que el ecopacifismo no defiende sólo situaciones de «paz negativa» entendida como mera ausencia de guerra (o como mera «conservación» del mundo natural y social existentes). Incluye también una propuesta de «paz positiva», de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, cuyo desarrollo comporta todo una propuesta de sociedad en clave emancipatoria. Ésa es la tercera respuesta al argumento «heroico» sobre la existencia de valores superiores al de la vida, que sólo tiene sentido en la acepción chata y absolutamente individualista de esa misma vida que caracteriza a quienes lo formulan. El carácter emancipatorio del ecopacifismo es el que más interesa subrayar cuando se trata de poner de manifiesto la visión de la *vida-en-comunidad* que caracteriza el ángulo *social* —en absoluto «zoológica»— de su visión de la condición humana.

Si un ecocidio nuclear, o una lenta pero inexorable destrucción de las redes de la vida, amenazan con degradar gravemente las capacidades de la biosfera para sostener las sociedades humanas, tales actos atentan también contra la libertad y la equidad. Como recordó hace años Manuel Sacristán, no hay libertad ni igualdad alguna que realizar sobre una Tierra convertida en un inmenso estercolero químico, farmacéutico y radiactivo. Tras la áspera contradicción de quienes pretenden defender la libertad o la igualdad con misiles y reactores nucleares, o con un modelo productivo-destructivo insostenible a largo plazo, subyace la obsolescencia de su visión del mundo social.

Tal como apuntaba Edward Thompson en el texto antes transcrito de *Costumbres en común*, la presente crisis de civilización pone en cuestión la cir-

cunscripción individualista de la noción de libertad referida al *hombre* adulto, blanco y propietario contemplado atomísticamente por la visión liberal, por una parte; y, por la otra, también resquebraja los límites de una contra-visión socialista del *hombre* como ser social cuyas necesidades y aspiraciones podían considerarse suficientemente definidas de forma heterónoma desde el ángulo de la producción económica. Frente al *hombre* económico mercantil del liberalismo, y su *hombre* económico antagonista que ha inspirado ese socialismo reducido a producir más para repartir mejor el mismo elenco de bienes que el otro elige atomísticamente en el mercado, la visión ecopacifista emergente comienza por reconsiderar las necesidades de todos los seres humanos que propone satisfacer equitativamente de generación en generación.

El ecopacifismo cambia la noción de libertad, al resituar en la vida en comunidad la formulación autónoma de las propias necesidades. Reconsidera la noción de igualdad, al resituar en las capacidades de la biosfera su doble dimensión diacrónica y sincrónica. Caracteriza la sustentabilidad como la equidad al cuadrado: igualdad en el presente, y con las generaciones futuras. La importancia de su nuevo sentido comunitario aparece con claridad en las propuestas para definir libremente las necesidades mismas a satisfacer. En ese, como en otros aspectos, también busca trascender la limitación eurocéntrica de las concepciones liberales, socialdemócratas y stalinistas dominantes en el siglo XX que hemos dejado atrás.

X. ¿NECESIDADES O SATISFACTORES?

Alan Durning afirma, con razón, que el consumo suele ser «la variable olvidada de la ecuación medioambiental». La desconexión cada vez más patente entre el crecimiento de los indicadores macroeconómicos convencionales y el bienestar o malestar real de las personas concretas —en forma de paro y precariedad, estrés, polución, nuevas enfermedades o insatisfacción profunda— hace muy oportuna la distinción propuesta por el economista ecológico Manfred Max-Neef entre *necesidades* genuinas y meros *satisfactores*.

En su opinión, y también en la de expertos como Len Doyal y Ian Gough que han definido el Índice de Desarrollo Humano (IDH) de Naciones Unidas a partir de las ideas del economista Amartya Sen y la filósofa Martha Nussbaum, las necesidades humanas son muy variadas. Incluyen, claro está, el acceso a los bienes materiales básicos (agua, alimento, cobijo, etc.) que nos permiten la subsistencia y nos aseguran parte de las necesidades de protección. Pero también son necesidades humanas básicas el afecto y la autoestima, el entendimiento y la comunicación, la participación, el sentido de identidad o el ejercicio de la libertad. Mientras las primeras tienen un fuerte componente somático, y su satisfacción exige un uso importante de recursos materiales, muchas de las otras son más inmateriales e involucran especialmente la movilización de recursos culturales y sociales. Carencias muy graves en estas segundas pueden provocar patologías a veces tan severas como las carencias alimentarias o de protección física.

Cada uno de esos grandes paquetes de necesidades se proyecta en distintas dimensiones existenciales, que los diversos idiomas reflejan en sus verbos: ser, tener, hacer o estar. De nuevo el bienestar suele asociarse a una satisfacción equi-

librada de todas estas dimensiones, con escasas posibilidades de «compensar» unas con otras (tener mucho de algo no remedia las carencias en el *ser* o el *estar*). También es posible distinguir entre necesidades básicas e intermedias, y condiciones sociales previas para la satisfacción de cualquier necesidad. Todo ello permite configurar «mapas» o «matrices» que ayuden a cada persona, y a cada comunidad, a identificar por sí misma tanto sus necesidades, como el grado de satisfacción o carencia con relación a las diversas dimensiones. Nada nos autoriza a suponer que el elenco de necesidades así definidas sea sustancialmente distinto en el espacio y el tiempo. En la medida que se identifica con nuestra propia condición humana, el amplio abanico de necesidades ha sido también muy invariable en la historia y la geografía de nuestra especie.

Los satisfactores son otra cosa. Son los diferentes «artefactos» económicos y reglas del juego social construidos por las distintas sociedades humanas para satisfacer necesidades. Es obvio que han cambiado mucho a lo largo de la historia. También lo es que están muy desigualmente repartidos por la actual geografía de la pobreza y la riqueza. La aparente plasticidad de las necesidades de nuestra especie, que parece desconocer límites, es en realidad fruto de la confusión entre la diversidad de *satisfactores* y las necesidades mismas que pretenden satisfacer. La definición axiológica de sustentabilidad habla de necesidades, no de satisfactores. El sentido del límite que introduce se refiere al consumo de recursos que involucra cada tipo de satisfactor. Los criterios operativos de sustentabilidad antes expuestos son una invitación al examen crítico de los satisfactores. No se trata en ningún caso de reprimir necesidades (ni autónoma, ni menos aún heterónomamente).

Al contrario: el punto de partida para un verdadero desarrollo sostenible debería ser precisamente la identificación de las necesidades a satisfacer, haciendo mucho más libre y democrático el proceso económico-social que moviliza los recursos existentes para construir los satisfactores más adecuados. En el marco económico y político actual, en lugar de identificar las necesidades a satisfacer convertimos el «crecimiento» económico en una «necesidad». Por eso se confunden de modo tan inadecuado las nociones de crecimiento y desarrollo (toda persona adulta que lea estas líneas ha dejado de crecer, pero su lectura prueba que sigue desarrollándose). La identificación de necesidades para el desarrollo humano es probablemente una de las cuestiones en las que estamos más subdesarrollados. En opinión de Manfred Max-Neef, para emprender su propio camino hacia la sustentabilidad cada comunidad humana debe empezar por definir su modelo de desarrollo identificando los grados de carencia o de saturación en la satisfacción del abanico de necesidades de sus ciudadanos y ciudadanas.

El automóvil constituye un ejemplo palmario de satisfactor. Sin embargo, ni el transporte en automóvil ni el transporte como tal constituyen una necesidad. Sólo son un medio para alcanzar la necesidad genuina: el acceso. Los expertos en movilidad han identificado cinco tipos principales de movilidad, según el destino al que se quiere acceder y la frecuencia que comporta: para ir al trabajo, al centro de estudio, de compras, de ocio, y de vacaciones. Las dos primeras integran la movilidad *obligada* de frecuencia diaria. Las otras dos tienen frecuencia semanal, y la quinta sólo algunas veces al año. Lo paradójico es que en los países desarrollados el número de viajes ha permanecido a lo largo del siglo XX alrededor de un valor casi constante de mil desplazamientos por persona y

año, antes y después de generalizarse la posesión de automóviles. El único cambio provocado por el automóvil ha sido el aumento de las distancias recorridas para acceder a los cinco destinos.

Eso significa que la industria automovilística no ha producido sólo automóviles, también ha generado movilidad *obligada* al influir poderosamente en un cambio de los modelos de ciudad y gestión del territorio que han alejado entre sí las viviendas, los puestos de trabajo y los servicios, y han desmantelando o reducido las redes de transporte público. Informes de la Unión Europea como el *Libro Verde del Medio Ambiente Urbano* o *Transporte 2000* alertan sobre la situación de infarto circulatorio al que nos ha conducido este modelo: «Europa parece haber superado el punto más allá del cual cualquier aumento del tráfico es contraproducente», porque «la suma de efectos negativos parece cancelar los incrementos de riqueza y confort, y las mismas facilidades que debería proporcionar». Eso también tiene algo que ver con la desconexión creciente entre mero crecimiento del PIB y bienestar real de las personas. Llegamos otra vez al punto de descubrir que el transporte no es una necesidad, sino un satisfactor. Un nuevo sistema de «Ciudades Libres de Coches» que planificara la proximidad y la mezcla de funciones, y diera prioridad a los transportes colectivos, permitiría satisfacer el acceso de las personas de forma mucho más eficaz, placentera y sostenible, gastando entre dos y cinco veces menos dinero en transporte.

El examen crítico que pone en tela de juicio los actuales *satisfactores*, frente al elenco real de necesidades autodeterminadas, supone otro reto cultural para todas las personas educadas en el prejuicio liberal según el cual las necesidades son sólo un asunto individual, indescifrable e intransferible. Para el ecopacifismo, supone simple y llanamente la recuperación del sentido de comunidad. Sólo ese ser-en-comunidad permite a cada persona tener y conocer sus necesidades propiamente humanas, y únicamente interviniendo en su comunidad puede participar en la construcción de los satisfactores más adecuados. Sólo desde el sentido de comunidad es posible establecer de forma libre un criterio de equidad. Por eso la discusión que plantea sobre el actual patrón de «necesidades» no conduce a ningún tipo de represión, sino de liberación. Sus propuestas sobre lo que constituye una «buena vida» conllevan otra visión del *bien común*.

XI. BIENES COMUNES GLOBALES Y LOCALES

La ecología política se propone *nombrar* de nuevo al *mundo común* de la especie humana, y redescubrir comunitariamente los satisfactores más adecuados para satisfacer las necesidades definidas autónomamente. También busca hacer *visible* el carácter *comunal* de los sistemas naturales y servicios ambientales que proporcionan el sostén más básico para la vida individual y social. Las discusiones internacionales a propósito de la reducción de las emisiones causantes del efecto invernadero están llevando a «descubrir» algunos de esos bienes «comunales globales» (*global commons*). William Rees y Mathis Wackernagel argumentan que la «huella ecológica» sobre la biosfera de los países ricos (y de sus ciudades) supera en mucho la extensión del territorio que ocupan. Para su metabolismo cotidiano necesitan del conjunto de superficies terrestres que les suministran energía, mate-

riales, agua y alimentos. Una parte decisiva de esa «huella ecológica» la constituyen las superficies forestales del mundo que actúan como sumidero y almacén del carbono que trasladamos a la atmósfera como consecuencia de las combustiones de todo tipo. La acumulación de dióxido de carbono en la atmósfera, y el reforzamiento antropogénico del efecto invernadero que producen, constituye la prueba evidente de que tales emisiones superan en mucho la capacidad de absorción y almacenaje de los bosques de la Tierra a través de su crecimiento. Dada la enorme desigualdad en las emisiones entre los diversos países del mundo, y entre sus respectivos habitantes, esa acumulación atmosférica de gases de efecto invernadero comporta una apropiación indebida del espacio ambiental ajeno necesario para cerrar el círculo del carbono.

Las poblaciones que gozamos de un alto nivel de consumo como consecuencia de ese derroche insostenible de energía fósil hemos contraído históricamente una gran deuda ecológica con los pueblos de la Tierra cuyo consumo es inferior a los límites que podrían ser sostenibles si fueran compartidas por todo el mundo, y en cuyos territorios se encuentra una gran proporción de aquellas masas boscosas que actúan de almacén de carbono. Ésa es también la razón que bloquea la consecución de acuerdos multilaterales de reducción real de las emisiones de dióxido de carbono por parte de la diplomacia de los Estados. En el marco del protocolo de Kyoto, algunos países ricos con emisiones insostenibles se han planteado «comprar» la capacidad de absorción de carbono de los bosques de países del Sur mediante programas de «*implementación* conjunta». Pero eso plantea un problema grave de titularidad: ¿quién posee realmente las *funciones ambientales* de los bosques y los mares? Una vez emitida, cada molécula de CO_2 se mezcla en la atmósfera con las demás y es transportada por los vientos más allá de cualquier frontera. Tanto si permanece allí reforzando el efecto invernadero, como si es absorbida en la estructura leñosa de un árbol, no lleva etiqueta *made in*.

Los bosques mediterráneos esclerófilos de crecimiento lento sólo absorben 3,7 toneladas de CO_2 por hectárea y año, mientras la productividad media de todos los bosques temperados, boreales y tropicales del planeta se estima en 6,6 toneladas. Si Barcelona tuviera que absorber sus emisiones directas actuales en los bosques mediterráneos de su entorno, necesitaría una superficie forestal 135 veces mayor que su término municipal (¡casi la totalidad de los bosques de Cataluña para ella sola!). Si el cálculo se hace con la *media* de absorción por todo tipo de bosques, la superficie necesaria *sólo* sería 75 veces mayor que el término municipal de Barcelona. Conclusión: la sostenibilidad casera es imposible.

Pero aquellos pulmones forestales externos que precisa Barcelona, como cualquier otra ciudad o país, son bosques *mundiales*. Están en todos los continentes, repartidos por todo el planeta. En sus respectivos países tienen diferentes dueños, individuales o colectivos. Sin embargo, la función ambiental que desempeñan absorbiendo carbono es un bien comunal global. El ciclo del carbono y la regulación de la temperatura terrestre son sistemas naturales que no pueden separarse y repartirse a trozos. El error conceptual subyacente a la pretensión ingenua de una sostenibilidad casera consiste en la inconsciencia de nuestra dependencia real de los bienes comunales globales de la Tierra. El corolario de todo eso es claro: la sostenibilidad sólo puede alcanzarse realmente como un gran pacto planetario, que

reconozca la inmensa deuda ecológica contraída por las naciones «sobredesarrolladas» del Norte con los países y comunidades «subdesarrolladas» del Sur.

Aunque los bosques tengan propietario, esa propiedad no puede extenderse al conjunto de servicios ambientales que proporciona al absorber carbono, contribuir a regular el ciclo hidrológico, o mantener la biodiversidad. Los propios propietarios forestales de los países ricos lo reconocen cuando se enfrentan al dilema de mantener unos bosques cuya renta, si se obtiene de forma sostenible, es inferior a la tasa corriente de interés bancario. Para mantenerlos y cuidarlos reclaman a veces a la administración un pago que reconozca aquellos servicios ambientales que benefician a toda la comunidad. Por tanto, aunque los bosques sean privados sus servicios ambientales son un bien común.

Si las funciones ambientales de los bosques son bienes públicos «comunes», ¿qué decir de los océanos (¡aunque haya liberales que aún se plantean distribuir las ballenas en propiedad para evitar su extinción!), los corales, la polinización por los insectos de la mayor parte de las plantas (incluidos muchos cultivos), la depuración natural del agua efectuada en los ríos y estuarios, la lluvia, o la capa de ozono estratosférica? La gestión y la titularidad del agua también se enfrenta al carácter integral del ciclo hidrológico, y al carácter público de ese «activo ecosocial» y ambiental que cumple una considerable gama de servicios. La preservación de la diversidad genética concita otro enorme conflicto entre la carrera privatizadora de las grandes multinacionales, que incurre a menudo en actos de auténtica «biopiratería», y la milenaria lógica comunitaria de millones de agricultores y recolectores que siempre ha considerado la variedad de simientes y especies animales un bien común.

Esos bienes comunales, cuyo papel es fundamental para la resolución de la crisis ecológica, no consisten sólo en grandes sistemas naturales de alcance planetario (como la regulación de la temperatura terrestre y la capa de ozono) o regional (como el ciclo hidrológico y las grandes reservas de biodiversidad). También pueden encontrarse a escala local, y a veces en los lugares más insospechados. Los parques naturales y muchos espacios declarados de «interés natural», pese a tener a veces dueños privados, son otro ejemplo. Las viejas cañadas reales de la Mesta son ahora reclamadas como corredores verdes de carácter público por los grupos ecologistas españoles impulsores del proyecto 2001, que cuentan con el apoyo de la Comisión Europea.

El nuevo urbanismo ecológico está redescubriendo —como ya observó Ildefons Cerdà (1815-1876)— que las calles y plazas de un ciudad son un patrimonio común de enorme trascendencia tanto para la habitabilidad de sus vecinos como para la sostenibilidad global. Todos esos kilómetros cuadrados de calles y plazas constituyen el primer bien público común de cualquier ciudad. ¿Deben asignarse preferentemente a la circulación rodada de automóviles, al transporte público, a las bicicletas, a revitalizar el paseo y la vida de barrio, al juego de los niños? Basta con formular la pregunta para poner de manifiesto el desafío que comporta para unos sistemas de representación política construidos en el siglo XIX a la medida del hombre adulto, blanco y propietario, justo cuando ese propietario creía haber abolido y «desamortizado» los últimos restos de bienes comunales. No es extraño que la crisis ecológica esté incubando en la esfera política una profunda crisis de legitimación.

XII. LA CRISIS DEL MEDIO AMBIENTE COMO CRISIS DE LEGITIMACIÓN

Aunque desde el punto de vista material la crisis ecológica es una crisis en las relaciones de la especie humana (o su *tecnosfera*) con los sistemas naturales de la biosfera, se expresa culturalmente (en la *sociosfera* y la esfera cultural o *noosfera*) como una crisis de legitimación, que comporta graves conflictos de lealtades entre los propios seres humanos. Ése es también el sentido del argumento de Barry Commoner, según el cual el único camino para hacer las paces con el planeta es hacerlas entre los seres humanos que vivimos en él.

La crisis medioambiental supone un desafío institucional de nuevo tipo para las empresas y los gobiernos. La falta de resolución de ese desafío provoca dos fenómenos que marcan el final del siglo XX: la inflación de retórica, y la crisis de gobernabilidad. Ambos síntomas han sido analizados con gran perspicacia en el primer informe sobre la crisis de civilización elaborado directamente por el Club de Roma mismo. *La primera revolución mundial*, publicado en 1991, constata los bloqueos sociopolíticos y culturales con los que tropezamos cuando se trata de pasar de la *problemática* ambiental, una vez que casi todas las partes enfrentadas han admitido teóricamente su existencia, a su resolución práctica (o *resolútica*, según el simpático neologismo acuñado por el informe). Ese bloqueo entre lo que se dice y lo que se hace convierte en retórica impotente muchas de las advertencias y propuestas que se escuchan en un sinfín de conferencias o convenios gubernamentales sobre el medio ambiente. Pero la inflación de retórica no transcurre en balde. La admisión del problema por casi todo mundo implica una quiebra de la hegemonía tecnocrática del viejo productivismo. Su incapacidad para traducir la retórica en actos reales supone una verdadera crisis de legitimación: una vez convencidos que la cosa va en serio, cada vez más ciudadanos y ciudadanas dejarán de confiar en unos gobiernos y unas empresas incapaces de resolver los problemas que han creado.

La crisis de legitimación afecta tanto a los gobiernos que actúan en la esfera pública como a las empresas que gobiernan la toma de decisiones económicas en la esfera del mercado. El bloqueo del avance hacia soluciones reales a los problemas ecológicos surge, muy en particular, de las barreras existentes entre las tres esferas de nuestra sociedad: la esfera pública de las administraciones, la esfera del mercado donde actúan las empresas, y la esfera privada doméstica donde se encuentran recluidas las personas que compran en los mercados y votan en las elecciones. A menudo el juego consiste en «pasarse la pelota» de la responsabilidad de una esfera a otra. Por ejemplo, cuando las empresas dicen que los productos que fabrican, y que están en discusión por sus repercusiones ambientales, son los que demandan sus clientes. O cuando las administraciones afirman que las decisiones que toman en la esfera pública, o que no toman, se corresponden con las preferencias expresadas con su voto por los ciudadanos y ciudadanas. Por ambos caminos se llega fácilmente a culpabilizar a esos ciudadanos y ciudadanas individuales, que también son los conumidores y consumidoras finales, que se encuentran en una situación de atomización impotente. Se les dice que el futuro de la Tierra está en sus manos, pero recluidos cada cual en su casa bien poco pueden hacer realmente por salvarla.

No es verdad que las decisiones de las empresas y las administraciones se limiten a satisfacer las preferencias expresadas por los ciudadanos y ciudadanas cuando votan o compran en los mercados. Se han hecho multitud de encuestas sobre las percepciones de la gente de los problemas ambientales, donde una mayoría abrumadora dice confiar en los grupos ecologistas —probablemente porque sus móviles no tienen nada que ver con la búsqueda del beneficio privado ni del poder político, y por tanto su información no es *interesada*—, y declara desconfiar de las empresas y los gobiernos. Evidentemente eso sólo vale *cuando se trata del medio ambiente*, y no significa que después esas mismas personas dejen de comprar los productos de aquellas empresas, o de votar a los mismos líderes políticos. La contradicción se entiende cuando comparamos la respuesta a la pregunta citada con la escala de prioridades de las mismas personas encuestadas: el medio ambiente todavía ocupa una prioridad menor, porque aún se considera como algo distinto y más bien contradictorio con cuestiones económicas prioritarias como el paro o la precariedad laboral. Todavía no se ha comprendido que los problemas económicos contemporáneos y la crisis ecológica tienen causas comunes, y reclaman soluciones comunes.

Ésta es, justamente, la diferencia entre la mayoría de personas que dicen confiar en los grupos ecologistas, y la minoría que dedica gratuitamente una parte de su tiempo y energías a dichas organizaciones: esas personas a las que llamamos ecologistas hacen del medio ambiente una prioridad en su vida. La mayoría de la gente todavía no. Pero sería muy poco inteligente por parte de las empresas y los gobiernos interpretar eso de forma demasiado tranquilizadora. Porque lo contrario también es cierto: no por seguir comprando los productos de siempre, ni por seguir votando a los partidos de siempre, aquella mayoría de ciudadanos/as y consumidores/as desconfiados/as dejan de pensar que las empresas y los gobiernos no actúan como es debido cuando se trata del medio ambiente. Ahí es donde germina una crisis política de legitimación. Y por eso es falso, y supondría un lamentable autoengaño, considerar que las empresas y los gobiernos se limitan a satisfacer las demandas de clientes y votantes. Cuando toman decisiones, están de hecho *interpretando* la voluntad de cada ciudadana y cada consumidor.

Según las encuestas, a menudo les interpretan muy mal. Incluso si las demandas simultáneas de la gente son contradictorias entre sí —algo que suele ocurrir, pero que también depende del marco previo establecido— son las empresas y los gobiernos quienes acaban decidiendo entre alternativas excluyentes que la gente querría alcanzar a la vez. Ese conflicto germinal confronta a una mayoría de votantes y consumidores/as con la manera como las empresas y los gobiernos tratan las dimensiones ambientales de sus decisiones. En ese conflicto político-social las personas que integran los grupos ecologistas sólo es una minoría que vive el problema mucho más intensamente que el resto. Pero es una minoría que conecta con *una parte* —quizá aún, ciertamente, una pequeña parte— de la gran mayoría ciudadana y consumidora.

XIII. SALIDA, VOZ Y LEALTAD

¿Cómo se expresa este conflicto de lealtades, y cómo puede abordarse la solución a esta crisis de legitimación? El economista Albert Hirschman propuso hace

ya algunos años —en un contexto sólo en parte distinto— dos ideas muy sencillas y muy adecuadas para responder a esa pregunta. En un ensayo de 1970 titulado *Salida, voz y lealtad* (subtitulado *respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*), Hirschman explicaba que el mercado no es más que una de las varias formas de interacción humana, y que en él, como en toda interacción humana, se abren dos alternativas cuando se produce una insatisfacción que conduce a una suspensión de la «lealtad»: o tomar la puerta de «*salida*», o alzar la «*voz*». La opción «*salida*» se considera la ventaja principal de un mercado competitivo para satisfacer las demandas de los consumidores y consumidoras. Si no me gustan los productos que me ofrece una empresa, compro los de otra. El problema aparece cuando, como ocurre a menudo, la insatisfacción no proviene de la oferta de ésta o aquella empresa, sino de los efectos ambientales que se derivan de la formas como se producen, transportan, distribuyen y consumen hasta convertirse en residuos *todos* los productos de un determinado tipo, como resultado de opciones tecnológicas comunes a todas las empresas de un mismo sector. Entonces la opción «*salida*» queda cerrada, y no queda más remedio que alzar la «*voz*»: tomar la palabra y protestar.

Por eso, y porque los servicios gratuitos que nos proporcionan los sistemas naturales pertenecen a la categoría de bienes públicos, el conflicto ambiental se convierte en un problema ciudadano, social, que se expresa fuera del mercado proyectándose en el ámbito público. La segunda idea de Hirschman también resulta muy pertinente. Se trata de la existencia de una especie de péndulo entre *interés privado y acción pública* (título de otro ensayo publicado en 1982). Cuando se trata de una experiencia compartida por mucha gente a la vez, la insatisfacción del consumo privado en el mercado puede inducir un interés por la acción pública. Según Hirschman,

> [...] el tipo de acción que realicen los consumidores «enfadados» dependerá, entre otros factores, de la naturaleza del defecto de la mercancía. Si el consumidor ha tenido mala suerte y tiene razones para creer que ha recibido el único artículo defectuoso, es probable que lo devuelva o pida una rebaja; ésta es esencialmente una respuesta privada a un daño privado. Pero si el consumidor descubre que el producto comprado no es seguro, y que ésta es una característica general de tal producto, estará en juego un interés público, lo que hará más probable una respuesta de «voz» pública. Al mismo tiempo, el consumidor decepcionado de esa forma tenderá en mayor medida que antes a cuestionar las estructuras sociales y políticas existentes en general. Por así decirlo, la decepción que ha sufrido le proporcionará una *escalera* que podrá utilizar para ascender *gradualmente* hacia la plaza pública, saliendo de la vida privada.

Tras un avance del desencanto político, y un cierto retorno al interés privado durante los años ochenta, la segunda irrupción del medio ambiente en la consciencia pública durante los años noventa, y la irrupción del movimiento *alterglobalizador* a partir de las cumbre de Seattle en 1999, parecen estar provocando ese efecto de «escalera». Sin embargo, las decepciones de la política establecida no generan precisamente entusiasmos de la mayoría hacia la esfera pública. Los partidos políticos mayoritarios se muestran muy poco capaces para responder de forma no retórica a las demandas ambientales emergentes, no sólo porque aún están imbuidos de una cultura desarrollista y tecnocrática caduca; también porque se encuentran prisioneros de unas reglas de juego de la democracia representativa que les imponen

un horizonte a corto plazo orientado a ganar las próximas elecciones. Ante la evidencia de demandas en conflicto, carecen de la voluntad —y quizá también de la capacidad— para arriesgar votos futuros (o lo que ellos creen que serán votos futuros) tomando medidas innovadoras a medio y largo plazo. Su predisposición a rendirse en toda regla a la dinámica económica y financiera globalizadora, que mina sin cesar su capacidad real de decisión, incrementa todavía más la parálisis política de unas instituciones representativas cada más vacías de contenido y alejadas de las preocupaciones ciudadanas reales.

Justo cuando los fallos del mercado en materia ambiental y social deberían propulsar un mayor interés por la cosa pública, la insatisfacción generada por las formas institucionales de hacer política provocan cada vez mayor rechazo, aversión y cinismo colectivo en los países desarrollados. Parece como si los dos movimientos del péndulo de Hirschman actuasen ahora a la vez, provocando una especie de parálisis colectiva. Ésa es otra forma de expresar el bloqueo entre la *problemática* y la *resolútica*, que conduce a la crisis de gobernabilidad. En su diagnóstico el Club de Roma subraya la importancia del papel que están llamados a jugar las nuevas redes de organizaciones no gubernamentales emergentes. De momento, sin embargo, siguen predominando en las esferas empresariales y gubernamentales las actitudes de «matar al mensajero» (culpando del «mensaje» a las organizaciones ecopacifistas que actúan de mediadoras entre la esferas pública, privada y del mercado) y las «estrategias de lavado de imagen» (publicidad verde engañosa, contra-campañas, etc.).

Todo eso recuerda la situación de bloqueo que ya se vivió en el momento más agudo de la «segunda guerra fría» nuclear de los años ochenta. Hoy, como entonces, la actitud de la mayoría de gobernantes (y, más en la penumbra, la mayoría de líderes empresariales) se resume en la contundente frase de Helmut Khol: *«ustedes protestan, nosotros gobernamos»*. Desde el mismísimo Club de Roma Alexander King y Bertrand Schneider denuncian en *La primera revolución mundial* los límites de la democracia realmente existente:

> Tal como ahora se practica, la democracia ya no es adecuada para las tareas que deben realizarse en el futuro. La complejidad y el carácter ético de muchos de los problemas actuales no siempre permiten a los representantes elegidos tomar decisiones competentes en el momento oportuno. Pocos políticos en el poder son suficientemente conscientes del carácter global de los problemas a que se enfrentan, y apenas si perciben las interacciones existentes entre los problemas. Hablando en términos generales, el debate informado sobre las principales cuestiones políticas, económicas y sociales se produce en la radio y la televisión, más que en el Parlamento, en detrimento de éste. Las actividades de los partidos políticos están centradas tan intensamente en los períodos electorales y en las rivalidades de partido que acaban debilitando la misma democracia a la que se supone que sirven. Esta táctica de enfrentamiento da la impresión que las necesidades de partido se anteponen al interés nacional. Las estrategias y las tácticas parecen más importantes que los objetivos y con frecuencia se deja caer en el olvido una circunscripción electoral tan pronto como ha sido conquistada. Con el modo de funcionamiento actual, las democracias occidentales están viendo declinar su papel formal y la opinión pública se va alejando de los representantes elegidos. No obstante, no debe permitirse que la crisis del sistema democrático contemporáneo sirva de excusa para rechazar la democracia como tal.

Se comprende que entre los millones de personas que en todo el mundo participan de las redes no gubernamentales, o en los movimientos contrarios a la globali-

zación neoliberal y la guerra, predomine la convicción de que es preciso *edificar de nuevo el mundo político*. No es casualidad que la demanda de una democracia más participativa, deliberativa y genuina constituya el denominador común más claro en el variado crisol de movimientos *altermundistas* surgidos en los últimos años. Tal como ya observó en 1985 Manuel Sacristán (en su participación en el diálogo entre defensores de la paz desnuclearizada en el Oeste y disidentes del Este, auspiciado por Edward Thompson):

> Se puede hacer de esa estrategia una teoría del poder, y opinar que la gente decente *nunca* debería administrar instituciones políticas. Esta opinión, que no es infrecuente (al menos en España) entre antiguos intelectuales «de izquierda» hoy más o menos «desencantados», implica la tesis de que la vida política siempre será mala cosa, de que quizá sea factible cambiar de política, pero no la política. Y se puede, por el contrario, pensar que la estrategia no-gubernamental es sólo una necesidad del momento y del lugar, a causa de lo que hoy es el poder público institucional; pero no una certeza metafísica. Como ha dicho Petra Kelly, una cancillera alemana «verde» no es inimaginable, pero sólo sería posible en una sociedad ya ecológicamente viable y pacífica.

La cuestión está abierta, y de momento sólo es posible constatar cuatro cosas. La primera, que las redes no gubernamentales siguen creciendo, aunque con altibajos (como los millones de afiliados que perdió momentáneamente Greenpeace en los Estados Unidos tras su llamada a la desobediencia civil ante la Guerra del Golfo de 1990-1991, y su compromiso posterior con las campañas en favor de la *justicia ambiental* de los pobres). La segunda, que el voto a opciones verdes que rompen los consensos establecidos entre las fuerzas políticas tradicionales aún ha aumentado menos, en pocos casos ha llegado alcanzar dos dígitos, y sólo permite arrancar pequeñas reformas ecológicas —necesarias e importantes, pero también limitadas— cuando su papel de bisagra es imprescindible para formar coaliciones. La tercera, que ni el *movimiento verde* o ecopacifista no gubernamental más amplio, ni los partidos políticos *verdes*, consiguen por sí solos acumular la fuerza suficiente para romper los bloqueos y empezar a transformar a fondo la sociedad.

Por último y en cuarto lugar, la entrada de nuevos profesionales de la política «verde» en gobiernos de coalición estables parece haber resuelto la contradicción entre «las dos piernas» fundacionales de *Die Grünen* —la que aspiraba a cambiar el sistema de raíz, llamada «fundamentalista» por los «pragmáticos» que sólo pretendían reformarlo parcialmente— con la salida de los primeros hacia los movimientos *altermundistas*, que luchan desde fuera de las instituciones por una democracia más participativa. El ministro «verde» de asuntos exteriores de Alemania Joschka Fischer ha sido vitoreado por los diputados del SPD, a quien ha salvado varias veces *in extremis*, y con razón, porque su política resulta difícilmente distinguible de la vieja socialdemocracia. Cada vez más la voluntad crítica con el sistema económico y político imperante se encuentra *fuera* de las instituciones políticas en los movimientos sociales que luchan por hacer posible *otro mundo*, mientras la izquierda política verde sólo parece aspirar a obtener algunas reformas parciales desde las instituciones. Lo ejemplifica bien el tirón de orejas con el que la asociación ATTAC, que lucha por el control ciudadano de los flujos financieros internacionales, sonrojó públicamente el voto de la mayoría de diputados de *Die Grünen* a la llamada Agenda 2010 impulsada por el canciller Gerhard Schröder para recor-

tar los derechos y prestaciones sociales de los trabajadores alemanes (una decisión que sólo en el año 2003 ha comportado la pérdida de 340.000 afiliados al SPD y los sindicatos). Eso no impide, claro está, que gracias a la presencia de los verdes en el gobierno, y a los movimientos ecopacifistas en la sociedad, Alemania haya comenzado a cerrar en el 2003 sus centrales nucleares, se haya comprometido a reducir en un 40 por 100 sus emisiones de gases de efecto invernadero para el 2020, y disponga desde 1990 de una ley eléctrica ejemplar para el fomento de las energías renovables (inspirada por Hermann Scheer que, además de presidente de Eurosolar, es diputado del SPD).

Esas constataciones son meramente realistas, no pesimistas. En cualquier caso las cosas irían mucho peor sin la actividad de los millones de personas que colaboran con organizaciones no gubernamentales de todo tipo, y sin los intentos de los verdes para abrirse camino en las instituciones existentes. Y aunque no cambien aún la dinámica global, existen multitud de experiencias locales emergentes que pueden prefigurar aspectos importantes para cambios futuros de mayor alcance. La Agenda 21 rubricada por los gobiernos en la Cumbre de Río —una extensísima declaración de principios que está dando origen a multitud de documentos y estudios nacionales— sólo sirve de momento para poner a prueba la sostenibilidad de las estanterías donde se acumula tanto papel (aunque también es útil para que esos mismos gobiernos no puedan alegar ignorancia cuando sus ciudadanos y ciudadanas les reclamen lo que deberían hacer). Sin embargo, el proceso de elaboración de las Agendas 21 locales en distintas ciudades y pueblos del mundo está dando lugar a algunos compromisos y resultados más esperanzadores. Su avance real acostumbra a tener bastante que ver con la capacidad de presión y propuesta de los movimientos ciudadanos locales, y de la buena predisposición de concejales verdes o de izquierda que creen de verdad en lo que hacen. Por eso las Agendas 21 Locales constituyen, a veces, pequeños ensayos prácticos de esa democracia más participativa y deliberativa que pugna por abrirse camino.

Resulta significativo que incluso el organismo internacional que asesora a los gobiernos municipales en la elaboración de las Agendas 21 Locales (ICLEI) insista en la importancia de la participación ciudadana directa para romper los bloqueos y avanzar realmente hacia ciudades y pueblos más sostenibles. No es que esos organismos oficiales se hayan convertido de pronto a la democracia directa. Simplemente saben que la solución a los bloqueos políticos en el camino de la sustentabilidad ecológica pasa por construir con el máximo de interlocutores sociales posibles un consenso no gubernamental muy sólido que adquiera, por así decirlo, una dimensión «constitucional» para que sea respetado por cualquiera de los partidos que gane las próximas elecciones. Entienden, o por lo menos intuyen, que el desafío ecológico deberá resolverse innovando también por el lado institucional con dosis mucho mayores y formas muy distintas de *democracia participativa*, tanto en la esfera política como en la económica.

BIBLIOGRAFÍA

COMMONER, B. (1992): *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona.

DOBSON, A. (1997): *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona.

DOBSON, A. (ed.) (1999): *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid.

FERNÁNDEZ BUEY, F. (2004): *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Ediciones B, Barcelona.

GALTUNG, J. (2003): *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bakeaz, Bilbao.

GRAU, E. y IBARRA, P. (eds.) (2000). *Una mirada sobre la red. Anuario de movimientos sociales*; (2001): *Participando en la red. Anuario de movimientos sociales*; (2002): *Nuevos escenarios, nuevos retos en la red. Anuario de movimientos sociales 2002*; (2003): *La red en la calle. ¿Cambios en la cultura de movilización? Anuario de movimientos sociales 2003*, Fundación Betiko/Icaria, Barcelona.

GANUZA FERNÁNDEZ E. y ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR, C. (coords.) (2003): *Democracia y presupuestos participativos*, Icaria, Barcelona.

JACOBS, M. (1996): *La economía verde. Medio ambiente, desarrollo sostenible y la política del futuro*, Icaria/FUHEM/CODA, Barcelona.

KELLY, P. (1997): *Por un futuro alternativo*, Paidós, Barcelona.

MARTÍNEZ ALIER, J. (1992 2.ª): *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria, Barcelona.

PRAT, E. (ed.) (2004): *Pensamiento pacifista. Henry D. Thoreau, León Tolstói, Ghandi, Albert Einstein, Virginia Woolf, Hannah Arendt, Martin Luther King, E. P. Thompson*, Icaria, Barcelona.

RIECHMANN, J. (2000): *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, La Catarata, Madrid.

SACRISTÁN, M. (1987): *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona.

SCHEER, H. (2000): *Economía solar global. Estrategias para la modernidad ecológica*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

SEMPERE, J. y RIECHMANN, J. (2000): *Sociología y medio ambiente*, Síntesis, Madrid.

WEISZÄCKER, E. U. VON; LOVINS, L. H., y LOVINS A. B. (1997): *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de recursos naturales*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.

CAPÍTULO XXV

ANTIESPECISMO

RAFAEL VÁZQUEZ GARCÍA

Los perfiles del comportamiento ético de los seres humanos hacia los animales no humanos han cobrado una progresiva relevancia pública durante las últimas décadas, incorporándose a las ideologías y movimientos políticos contemporáneos. Las cuestiones relacionadas con el maltrato animal, la explotación industrial de especies comestibles o los términos de la relación privada con animales domésticos parecen estar más que nunca en el centro del debate público. Esta novedosa situación nos induce a la reflexión en torno a las nuevas relaciones establecidas con los animales no humanos, asuntos que hasta hace pocas décadas resultaban marginales y con escasas referencias en la Teoría Política contemporánea.

En este capítulo se exponen las teorías clásicas y las más actuales —precisando las distintas aproximaciones teóricas no siempre bien avenidas—, destacando algunos elementos del debate más reciente: desde qué entendemos por (anti) especismo, hasta qué punto es posible el animalismo y conferir derechos —y qué tipos de derechos— a los animales no humanos, la repercusión pública de las reivindicaciones animalistas o las potenciales consecuencias medioambientales de establecer un nuevo tipo de relación con el reino animal a través del vegetarianismo/ veganismo, hasta las posibilidades ecologistas teóricas y prácticas de convivencia en una ensanchada y más plural *zoópolis.*

I. ESPECISMO

La voz en off de Joaquin Phoenix, narrador del más célebre documental sobre el especismo, Earthlings[1], comienza con las siguientes palabras «Terrícola: aquel que habita en la tierra. Sin embargo, es el terrícola humano el que vive dominando la tierra, y a menudo tratando a otros terrícolas y seres vivientes como simples

[1] Earthlings (Terrícolas). Dirección: Shaun Monson. Año: 2003.

objetos. Éste es el significado de especismo». Si bien el término especismo aparece por vez primera con Richard Ryder en 1970, entendido como una discriminación moral basada en la diferencia de especie animal, la primera obra académica en la que se aprecia dicho término es *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, coordinado por Stanley y Roslind Godlovitch y John Harris en 1971. En 1975 el concepto empezaría a difundirse ampliamente con Peter Singer y su ya clásica obra *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Un año más tarde, Andrew Linzey vuelve a presentar críticamente el concepto desde un punto de vista religioso en su *Animal Rights: A Christian Perspective*.

El especismo podría ser entendido como una consideración o tratamiento injustificadamente desventajoso de aquellos que no pertenecen a una o varias especies particulares por el solo hecho de pertenecer a otra especie (Singer, 1975: 22; Horta, 2010: 5). Por lo general, al usar el término especismo tendemos a pensar en la discriminación llevada a cabo por sujetos humanos hacia animales no humanos o hacia cualquier otra especie natural. No obstante, el especismo incluiría de igual manera cualquier discriminación entre especies, lo que implicaría plantear discriminaciones entre especies no humanas. Esto supondría, por ejemplo, que no deberíamos establecer una diferenciación en la consideración dada a los animales domésticos frente a los no domésticos en cuanto a su estatus moral si no queremos caer en posiciones especistas.

La discriminación animal, el especismo, ha estado presente a lo largo de toda la historia. Aristóteles sostenía en la *Política* que *«las plantas existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre; los domésticos para su utilización y su alimentación, y los salvajes —si no todos, al menos la mayor parte de ellos—, con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios»*. Las religiones, especialmente las monoteístas, frecuentemente han minusvalorado la posición de los animales dentro de la esfera de la existencia, otorgándoles un puesto de simple servicio al hombre. En el siglo XVII, Descartes afirmaba que los animales no eran más que autómatas que no poseían alma ni conciencia, desprovistos de entendimiento, debido a lo cual no podrían sentir dolor, placer ni emociones. Para el liberalismo posterior de los siglos XVIII y XIX, los animales quedaban igualmente excluidos de la comunidad moral. Si bien, tal y como expresaba Kant, no debiéramos causarles daño de forma gratuita, y puesto que no disponen de intereses moralmente significativos, los humanos no tenemos ningún tipo de obligación directa respecto a los no humanos.

El paradigma humanista actual, en continuidad con la misma línea especista, sostiene que solamente los seres humanos son miembros de la comunidad moral. Como puede observarse, dicho paradigma contiene un aspecto inclusivo —todos los seres humanos merecen igual protección— y uno exclusivo —sólo los seres humanos tienen ese estatus— (Cavalieri, 2003). Muchas de estas teorías apelan a la falta de conciencia en los animales y al uso exclusivo de lenguaje en los seres humanos (Frey, 1980; Leahy, 1993) o a la singular relación de poder que los humanos mantienen con otras especies (Goldman, 2001). La mayor parte de las posiciones especistas asumen, de una u otra forma y por mera definición —«parece ser evidente para todos»— que no por argumentación, que los humanos son superiores y, por ende, detentan un mayor valor que el resto de animales (Machan, 2004; Posner, 2004).

El especismo ha sido percibido como parte de un antropocentrismo o androcentrismo mucho más extenso, que igualmente discrimina a mujeres, minorías culturales o clases sociales bajas. Es por ello que el especismo haya recibido importantes críticas desde posiciones feministas (Adams, 1991), o desde posiciones fuertemente opuestas a los sistemas de dominación capitalistas (Young, 1990). También el multiculturalismo y su lucha contra el racismo ha señalado que, al igual que los argumentos pro-racistas aceptan la existencia de un orden natural con razas superiores, el especismo plantea de forma paralela la existencia de una especie superior a la cual las demás quedan supeditadas (Spiegel, 1996). Puede, pues, afirmarse que las posturas especistas poco difieren de aquellas que justifican el racismo, el antisemitismo, el sexismo, la homofobia, el clasismo o el cognitivismo en el seno de la especie humana.

II. ANTIESPECISMO

El antiespecismo como consideración moral es una oposición a la discriminación especista basada en la idea de que sólo la cualidad de sentir, de sufrir y disfrutar, resulta relevante a la hora de determinar quién merece consideración y respeto. Al igual que respetamos a los seres humanos independientemente de su sexo, raza o capacidad cognitiva, debemos respetar a los demás animales independientemente de su especie. Dentro de la enorme variedad de temas tratados, las investigaciones sobre el antiespecismo se han centrado fundamentalmente en la cuestión de los derechos animales, en el controvertido debate en torno al bienestarismo frente al abolicionismo de propiedad y explotación, y en la presentación de las teorías sobre derechos animales desde multitud de perspectivas y disciplinas. Aquí nos centraremos en exponer los componentes ideológicos de las mismas desde el punto de vista del pensamiento político y la Teoría Política contemporánea.

1. Animalismo: ¿derechos para los animales no humanos?

Desde un plano jurídico los animales no humanos gozan actualmente de ciertos derechos de protección en muchos ordenamientos. De forma creciente en los últimos años, y con el paralelo aumento de una mayor conciencia humanitaria hacia el resto de animales, muchos parlamentos han aprobado cierta legislación proteccionista. Ahora bien, ¿se puede hablar propiamente de derechos para los animales no humanos?

La cuestión de los derechos animales es, sin duda, la más controvertida en el ámbito del animalismo, puesto que no existe un aplaudido consenso en torno a qué tipo de derechos nos estamos refiriendo (legales, morales), qué propiedad de los mismos o de los propios seres humanos tomamos como referencia para otorgar derechos —la capacidad de sentir, de sufrir, de ser conscientes, de imaginar una vida futura...— o el alcance de éstos —limitación del sufrimiento, protección de las condiciones de vida, derecho a la vida, derecho a la participación en la propia ciudadanía como se propone desde el Proyecto Gran Simio...— (Waldau, 2011)

El punto de partida es, por lo general, el mismo: si la atribución de derechos se basa en una cierta analogía entre propiedades intrínsecas humanas y las de otros seres, tales como sentir dolor, deberíamos ser más propensos a conceder derechos a aquellos que sufren como nosotros. Así, para Jeremy Bentham, el solo hecho de que los animales puedan sentir agonía y sufrimiento les otorgaría un derecho fundamental a la vida, a no ser esclavizados ni torturados. En la misma línea utilitarista como veremos más adelante, Peter Singer se refiere al concepto de «persona», como todo aquel ser vivo con capacidad para anticipar su ser en el pasado y en el futuro, lo que daría cabida si bien no a todos los animales no humanos sí a algunos de ellos, como la mayoría de los mamíferos. Todos ellos tendrían el derecho inexcusable a la vida (Singer, 1975). Por su parte Tom Regan habla de derechos morales para los animales no humanos, derechos intrínsecos con independencia de la racionalidad o no de los mismos. Esto es, el hecho de que todas las especies tengan un valor inherente en sí (sujeto-de-una-vida) les proporcionaría el derecho a no ser tratados como un mero medio para los fines de otro (Regan, 1983). En el mismo sentido, Paola Cavalieri insiste en que las diferencias biológicas no pueden conducirnos a diferenciaciones morales (Cavalieri, 2003). Desde el criterio de la autonomía práctica, Steven Wise justifica que todos los seres que posean un yo, que actúen intencionalmente y que posean deseos (primates, delfines o elefantes) debieran ser titulares de unos derechos básicos entre los que se incluyen el no ser utilizados como alimentos o para la investigación (Wise, 2000). Por su parte, Gary Francione parte del presupuesto de que mientras que los animales no humanos sean considerados desde la perspectiva de propiedad de los humanos, cualquier protección legal de los mismos es especista e interesada y no podríamos hablar en ningún caso de derechos animales (Francione, 1995).

Otro de los elementos del debate es si todos los animales deberían contar con los mismos derechos. Aquí los planteamientos oscilan entre la distinción morfológica y la complejidad biológica de los mismos y aquellos que dividen la comunidad animal entre los animales domésticos o de trato directo y la fauna salvaje. Estos últimos, los animales silvestres, son generalmente percibidos desde el animalismo como comunidades soberanas con derecho a protección contra la colonización, la invasión y la dominación, y por tanto con derechos distintivos de aquellos otros que conviven de ordinario con el ser humano (Donaldson y Kymlicka, 2011).

Por lo demás, siempre permanece el problema principal a la hora de hablar de derechos animales: quién confiere estos derechos. Puesto que se trata de una discusión abierta y encontrada entre humanos (si bien en relación a animales no humanos) deberíamos admitir que, en cualquier caso, se trata de un acto antropocéntrico, puesto que los términos del debate, ya sean los de los animalistas abolicionistas o los defensores de la superioridad total de los humanos, son términos creados y discutidos entre animales humanos. En última instancia, son los seres humanos quienes otorgan o reconocen derechos a los animales.

2. Bienestar animal y derechos animales

La práctica totalidad de la legislación de protección animal, confiere como hemos visto, derechos de protección o de trato justo, si bien no estaríamos hablan-

do de derechos inalienables de la especie humana como el derecho a la vida, sino de medidas legales para evitar el sufrimiento innecesario aceptando en cualquier caso el uso de los mismos en favor de la especie humana.

Al margen de la preocupación expresada por muchas religiones en torno al sacrificio respetuoso de los animales (como el rito kosher en el judaísmo y el rito halal en el islam), esta codificación bienestarista orientada a limitar el dolor de los mismos en los ordenamientos no comienza sino en la década de los años veinte del siglo XIX, si bien ya desde 1635 en Irlanda se aprobaron algunas leyes al efecto. La creación de la *Society for the Prevention of Cruelty of Animals* en 1824 es buen ejemplo de institucionalización de ello.

La Declaración Universal de los Derechos Animales de 1977 expone en los apartados *a*) y *b*) del artículo 2, que «todo animal tiene derecho al respeto y que el hombre, como especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a los otros animales o de explotarlos, violando ese derecho». Es por ello, como se sigue en el apartado *c*), que «todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre».

En el Reino Unido, las denominadas *Cinco Libertades del Bienestar Animal*, aprobadas en 1979 por el *Farm Animal Welfare Council*, incluían estar libres de hambre y sed, de incomodidad, de dolor, lesiones y enfermedades, la libertad de expresar un comportamiento normal así como la libertad de estar libres de miedo y angustia.

En España, la legislación proteccionista es mucho más reciente. La materia está fundamentalmente regulada por el Real Decreto 53/2013, de 1 de febrero, por el que se establecen las normas básicas aplicables para la protección de los animales utilizados en experimentación y otros fines científicos, incluyendo la docencia. La evolución ha sido muy notable desde principios del siglo pasado hasta la actualidad (Pérez, 2012; Baltasar, 2015). De igual forma el artículo 33 del Código penal de 1995 modificado por la LO 1/2015 ha introducido nuevas penas de inhabilitación para la tenencia de animales y el ejercicio de profesiones relacionadas con animales. La misma reforma ha establecido penas más severas en el artículo 337 para el que por cualquier medio o procedimiento maltrate injustificadamente a un animal causándole lesiones que menoscaben gravemente su salud o le sometan a explotación sexual.

Sin embargo, el bienestarismo, como vamos a desarrollar a continuación, no casa en la mayor parte de las ocasiones con las reivindicaciones animalistas antiespecistas que consideran, por lo general, central y no discutible el derecho a la vida de los animales no humanos. La principal crítica vertida sobre el bienestarismo es que, pese a los intentos de mejorar las condiciones de vida de muchos animales, éstos siguen siendo explotados por intereses varios (alimentación, vestimenta, ocio...), puesto que se parte del presupuesto de la propiedad de los mismos en manos humanas (Francione, 1995). Mientras los bienestaristas responden a una visión antropocéntrica del mundo, defendiendo la utilización y el trato «humano» de los animales no humanos, los abolicionistas son, para muchos, los únicos que podrían reconocerse como genuinos antiespecistas, si bien aquí la amalgama de posturas en el seno de los mismos es significativamente amplia. Frente al «bienestar de los animales», éstos vendrían a proponer verdaderos «derechos animales».

3. El antiespecismo en la Teoría Política

Con el primer despliegue de los debates animalistas en el siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, aparecen las primeras reflexiones contemporáneas sobre los «animal rights». Así nos encontramos con las figuras de Humphry Primatt o Arthur Broome —fundador en 1824, junto con Lewis Gompertz, autor de *Fragments in Defence of Animals*, de la *Society for the Prevention of Cruetly to Animals*— o de algunos cristianos reformados como George Angell, quien en 1868 funda la *Massachusetts Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, sin perjuicio de que tales reivindicaciones se formulen en función no tanto de los «derechos animales» sino, por ejemplo, de algunas emociones como la compasión o el humanistarismo hacia unas denominadas bestias a las que ya no se considerarán como máquinas (tal y como planteaba el modelo cartesiano), si bien en todo caso, la razón o el derecho que se les reconozca en modo alguno será suficiente para conmensurarlas mínimamente con los animales humanos.

Sin embargo, el rápido desenvolvimiento de la revolución darwinista, a partir de 1859 —y, sobre todo, tras la publicación del *El Origen del Hombre* en 1871— ocasionaría la conformación de un segundo despliegue animalista que podía ya presentar, ahora con una mayor incidencia y preocupación, la temática de los «derechos de los animales». De este período, proceden por ejemplo, figuras como Frances Power Cobbe y su *Darwinism in Ethics* (1872), Edward Byron con su *The Right of an Animal. A new Essay in Ethics* (1879) o Henry Stephen Salt con *Animal Rights Considered in Relation to Social Progress* (1892). Este último, junto con otras destacadas personalidades intelectuales de su época, llegaría a participar en 1891 en la Conferencia de la Sociedad Vegetariana Internacional celebrada en Londres a la que también asistiría el propio Gandhi, recién llegado al Reino Unido entonces. Se trata de reivindicaciones directas de los «derechos de los animales», vistos ahora, en tanto que taxones zoológicos, en plena continuidad genética con la especie humana.

Ya en el siglo XX, y concretamente en la década de 1960, tras un largo período de desinterés y esterilidad argumentativa en torno a la cuestión de los derechos animales, la temática del animalismo reaparece bajo la forma de un tercer despliegue animalista. Así, en 1971, Stanley y Roslind Godlovitch y John Harris publicarían *Animals, Men and Morals*, uno de los primeros «trabajos serios sobre los derechos de los animales desde Los derechos de los animales considerados en relación al progreso social de Henry S. Salt» (Ryder, 2000). Esta obra, de autoría colectiva, es la primera donde se examinan tanto los argumentos a favor y en contra del especismo, como aquellos en torno a la relevancia moral de las capacidades cognitivas y los que proponen la sintiencia como criterio para la consideración moral.

En 1975 sale a la luz el clásico *Animal Liberation*, de Peter Singer. Los años en los que Singer escribe Liberación Animal son los años en los que los que se consolidan los estudios sobre el lenguaje y la cultura de los animales y sobre la cognición animal, pero también, y esto es importante hacerlo notar, los años en los que las reivindicaciones de los «animal rights» cobran una pujanza renovada con la Declaración Universal de los Derechos de los Animales en 1977 o la fundación del primer Frente de Liberación Animal en 1976. No deja de ser indicativo que Peter Singer sea de origen judío, dado que la Torá es precursora de la idea de que

los animales deben ser igualmente considerados para disponer de su día de descanso semanal, como los humanos.

La idea central de la obra de Singer es que los intereses de todos los individuos que pueden sufrir y disfrutar deben ser igualmente considerados. Esta idea se deriva de la combinación de otras dos que no suelen resultar tan controvertidas. En primer lugar, la fuerte intuición, ampliamente compartida, sobre la consideración igualitaria de todos los seres humanos. Y en segundo lugar, la necesidad de ser consistente en el razonamiento moral, es decir, de no incurrir en contradicciones cuando pensamos. La aceptación de la primera idea es lo que nos lleva a rechazar que se asigne una importancia diferente a los intereses de los individuos con base en, por ejemplo, ciertas características biológicas como el sexo o el color de la piel. De forma similar, puesto que la pertenencia a una determinada especie tampoco afecta a cuán importantes son los intereses de los individuos, tampoco debemos aceptar que ésta sea una característica moralmente relevante. Así, la consideración desigual de intereses basada en la especie de los individuos debe, por consistencia, ser rechazada en tanto que una forma más de discriminación —especismo—, tan carente de justificación como el racismo o el sexismo.

En 1981, Bernard Rollin publica *Animal Rights and Human Morality*, donde plantea que lo relevante para tener en consideración moral a un individuo es que tenga necesidades, deseos, objetivos, propósitos y, en general, intereses. Por ello, defiende que es injusto discriminar a los animales no humanos si no encontramos diferencias moralmente relevantes entre ellos y los humanos. Argumenta que la existencia de sistema nervioso es causa necesaria y suficiente para que un individuo tenga intereses, por lo cual los animales no humanos tienen intereses (Rollin, 1981).

El filósofo estadounidense Tom Regan es uno de los mayores especialistas en la teoría de derechos animales. En su clásico *The Case for Animal Rights*, planteó una teoría de corte deontológico partiendo de los conceptos de «valor inherente» y de ser «sujeto-de-una-vida» como criterios moralmente relevantes y suficientes a la hora de decidir qué seres son portadores de derechos y cuáles no. Ser sujeto-de-una-vida es ser un individuo cuya vida se caracteriza por poseer algunas capacidades específicas: tener creencias y deseos, tener percepciones, memoria y sentido del futuro (incluyendo su propio futuro), tener una vida emocional junto con la capacidad de sentir placer y/o dolor, tener intereses y preferencias relativas al bienestar individual, ser capaz de actuar con el objetivo de satisfacer deseos y metas, poseer una identidad psicofísica en el tiempo, etc. (Regan, 1983: 243). Todo sujeto-de-una-vida, y los animales no humanos lo son, tiene un valor inherente, es decir, posee un valor más allá de lo útil que sea para el resto de los seres (Regan, 2004).

En *Morals, Reason, and Animals*, Steve Sapontzis argumenta por su parte que poseer capacidades cognitivas complejas es innecesario para ser agente moral, que hay animales que son agentes morales, y que existe una continuidad entre humanos y animales en lo relativo a la moral. Afirma que los animales pueden ser considerados agentes morales y, por tanto, virtuosos. En esta obra, señala varios motivos para respetar los intereses de los animales como desarrollar nuestra personalidad moral, reducir el sufrimiento o hacer del mundo un lugar más justo (Sapontzis, 1987).

En su estudio *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, David DeGrazia tiene en cuenta varias razones sobre la consideración moral igualitaria y

su reconocimiento a los animales no humanos, analizando la literatura más relevante. Presenta y evalúa evidencias y argumentos para considerar que varios animales no humanos poseen la capacidad de tener experiencias, y de poseer deseos, emociones, creencias y otros estados mentales. Examina si esto puede ser una base para una definición común de bienestar para los animales de distintas especies y para establecer criterios útiles a la hora de considerar comparativamente el peso de éstos (DeGrazia, 1996).

En *Frontiers of Justice*, Martha Nussbaum, presenta una teoría que afirma que los animales no solamente merecen consideración moral directa como había reivindicado Peter Singer, sino que debieran ser titulares de derechos como ha planteado reiteradamente Tom Regan. En palabras de Nussbaum, «la emoción de la compasión supone pensar que otra criatura está sufriendo apreciablemente y que tiene muy poca (o ninguna) culpa de ese sufrimiento. Lo que no implica es creer que alguien es el culpable de dicho sufrimiento». El problema de que los deberes humanos hacia los animales se limitaran a deberes de compasión consistiría entonces en la omisión de un elemento esencial: la culpabilidad (Nussbaum, 2006: 351).

Sin embargo, algunas de las posiciones antiespecistas más reconocidas y señaladas, entre las que destacan las de Gary Francione, resultan fuertemente críticas con muchos de los planteamientos sensocentristas anteriores. Francione es el autor más destacado y reconocido del enfoque abolicionista, que plantea derechos animales frente a mera legislación de protección. Su posición es contraria a la de los bienestaristas —muchas veces encubiertos bajo posiciones utilitaristas, en palabras de Francione— y en gran medida a la de muchos ecologistas con sus fórmulas empleadas para la sostenibilidad medioambiental. El sobresaliente debate que mantiene con Robert Garner ejemplifica claramente los argumentos encontrados de ambas posiciones (Francione y Garner, 2010).

En *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Francione expone que sufrimos una disonancia moral hacia los animales pues consideramos inmoral hacerlos sufrir, pero adoptamos un estilo de vida incoherente con esto. Nos preocupamos por algunos animales, pero usamos y matamos a otros. Su punto de partida rechaza que los animales sean propiedades. Critica el utilitarismo de Bentham, considerando a Singer como el proponente actual del mismo, y defiende que dar importancia moral a los intereses de los animales implica no usarlos para nuestros fines de una manera en que no usaríamos a seres humanos con diversidad funcional intelectual o sin hogar, principio de igual consideración a extender a todos los individuos sintientes (Francione, 2000). Para Francione los animales no podrán en todo caso ser considerados como cosas —por ejemplo a título de robots, tal y como señala el propio Francione argumentando contra humanistas cartesianos al estilo de Peter Carruthes o R. G. Frey— y sólo resta incorporarlos con pleno derecho a la categoría de persona. Consideraciones como ésta, lo sitúan en una posición claramente contraria a lo que él mismo llama «nuevo bienestarismo», puesto que este planteamiento bienestarista ni siquiera impugnaría la «propiedad» sobre las personas animales.

En su libro *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation* desarrolla estas y otras ideas y reafirma esta posición al entender que no deberíamos perseguir reformas bienestaristas tradicionales (Francione, 2009). Por el contrario, mucho más consecuente sería propugnar cambios abolicionistas que paula-

tinamente erradicasen el estatus de propiedad de los no-humanos y que reconozcan que los no-humanos tienen valor inherente. Para Francione, mientras los animales sean propiedades, nunca habrá una valoración significativa de los intereses humanos y no-humanos, así como no había tal valoración entre los intereses de los esclavos y los de los dueños de los esclavos (Francione, 1995, 2009). Su postura de los derechos animales es el rechazo último a la violencia. Es la afirmación última de la vida. El movimiento de derechos animales habría de ser visto como la progresión lógica del movimiento pacifista, el cual pretende acabar con los conflictos entre humanos. El movimiento de derechos animales busca idealmente llevar ese paso más allá y acabar con los conflictos entre humanos y no-humanos (Francione, 2009). Como el propio Gary L. Francione ha planteado, «en una sociedad saturada de explotación animal, es extremadamente difícil —quizás imposible— no ser al menos indirectamente cómplice de esta explotación como consumidores. Pero sin embargo podemos estar seguros de que si no somos veganos, somos ciertamente explotadores» (Francione y Charlton, 2013). En su libro *Animal Rights: The Abolitionist Approach*, Gary Francione y Anne Charlton, proponen una suerte de manifiesto en el que recogen y resumen el ideario actualizado del pensamiento abolicionista (Francione y Charlton, 2015).

III. CARNISMO, VEGETARIANISMO, VEGANISMO

La alimentación, lejos de ser una mera necesidad biológica, es un acto fuertemente cultural y que frecuentemente genera sólidos lazos comunitarios e identitarios. La presencia o prohibición de determinados alimentos en nuestra dieta obedece fundamentalmente, al margen de la mayor o menor disponibilidad de los mismos, a razones religiosas, culturales y morales. Comer o no comer carne tal vez haya sido el motivo de mayor controversia a lo largo de los siglos (De Lora, 2012: 117-120).

Para la psicóloga Melanie Joy, en un libro convertido en bestseller, *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, antes de plantear la definición y el uso de dietas libres de productos animales, convendría plantearse el porqué de la continuidad y la justificación del consumo de carne. Partiendo de la evidencia del ser humano como animal omnívoro, Joy afirma que el consumo de carne, tal y como ha puesto en evidencia el seguimiento de dietas veganas/vegetarianas, no resultaría imprescindible para su supervivencia y, por ende, para su no extinción. A partir de aquí, habríamos de entender el consumo de carne como una acción no exigible en términos biológicos, sino más bien una opción entre otras opciones, pero que podría ser descartada desde un punto de vista nutricional. Se deriva de ello que la opción por la carne animal, esto es, el carnismo que denuncia Melanie Joy, presenta este consumo como una opción política y, por ende, construida, creada y difundida; esto es, ideológica.

Para Joy, el maltrato animal y el carnismo se han asentado no sólo en la consideración de la superioridad de la especie humana sino en el apartamiento de las emociones, a través de una disonancia cognitiva, haciendo invisible de esta forma el sufrimiento y aceptando la lógica especista a través de la insensibilidad, la ausencia de empatía, la lejanía con el padecimiento, y el haber cosificado e instrumentalizado

racionalmente la imagen de los animales no humanos (Joy, 2013; Lara y Campos, 2015). Esta disonancia cognitiva puede entenderse como la tensión o incomodidad que percibimos cuando mantenemos dos ideas contradictorias o incompatibles, o cuando nuestras creencias no están en armonía con lo que hacemos. Como plantea la psicóloga norteamericana la pervivencia del carnismo, y hasta su «naturalización», se apoya en toda una serie de estrategias y mecanismos no exentos de intereses corporativos ni de manipulaciones. Toda la mitología justificatoria en torno al consumo de carne quedaría recogida en lo que ella denomina las tres «N», a saber: comer carne es normal, natural y necesario (Joy, 2013: 100-117).

En clara oposición al carnismo, y desde posiciones antiespecistas, el vegetarianismo ha de entenderse más allá de un régimen alimentario como una filosofía o ideología que implica la adopción de un estilo de vida que rechaza la utilización de animales para la producción de bienes de consumo. Puesto que la idea matriz es que los animales no humanos requieren la misma compasión y respeto con los humanos, el rechazo se extiende igualmente al consumo no alimenticio, como podría ser el entretenimiento o la utilización de pieles. En cualquier caso, la connotación más común y extendida del vegetarianismo se refiere al elemento nutricional. Los argumentos en favor del vegetarianismo van desde la consideración moral de la dignidad de los animales no humanos, a la salud, el respeto por el medio ambiente, la economía, la religión o incluso cuestiones de gustos alimenticios o meramente estéticas.

La práctica vegetariana comienza con la propia existencia de las primeras comunidades humanas (Spencer, 2000). Contamos con testimonios escritos desde la antigua Grecia y Roma. Notables vegetarianos fueron Homero, Pitágoras, Plutarco, Porfirio, Ovidio o Séneca. A lo largo de la historia el elenco de notables vegetarianos/veganos es casi inabarcable[2]. También las religiones han defendido parcialmente el veganismo/vegetarianismo frente al carnismo. Muchos de los Padres de la Iglesia Católica como San Gregorio, San Agustín o San Clemente censuraron el comer animales (Young, 1998); y desde la más reciente teología cristiana, especialmente protestante, se defiende la idea de que todos los seres sintientes han sido creados a imagen de Dios por lo que la ingesta de los mismos debería ser rechazada (Linzey, 2009).

Los términos vegetariano y vegetarianismo aparecen por vez primera con connotaciones ideológicas a partir de 1842 en los círculos vegetarianos ingleses que poco después en 1847 fundarían la *Vegetarian Society*, cuyo objetivo era y sigue siendo la promoción de un modo de vida ético acorde con el no consumo de productos animales (Gregory, 2007). Mucho más recientemente, Peter Singer y Jim Mason publican *The Ethics of What We Eat. Why our food Choices Matter.* En este alegato dietético los autores sacan a la luz las razones que hacen recomendable el seguimiento estricto de la alimentación vegetariana /vegana (Singer y Mason, 2006).

El vegetarianismo como régimen alimentario no carnista plantea como principio el no consumo de carne ni pescado, así como tampoco los productos que de ellos se derivan. No obstante, se aceptan excepciones con los productos lácteos, los

[2] Entre muchos y muchas: Voltaire, Gandhi, Tolstoi, George Bernard Shaw, Schopenhauer, Byron, Isadora Duncan, Kafka, Aldous Huxley.

huevos o la miel, por lo que en ocasiones se habla de ovolacteovegetarianos, lacteovegetarianos u ovovegetarianos. Las veganas, por su parte, son las personas que no consumen ni utilizan ningún producto de origen animal, lo que incluye los productos lácteos, los huevos o la miel en esta exclusión. Puede considerarse plenamente como una filosofía de vida al tratarse de una dieta vegetariana estricta que igualmente evita el uso de productos de origen animal en el resto de ámbitos de su vida —vestimenta, ocio, etc.—.

La progresiva extensión del vegetarianismo ha provocado que muchas personas, aun consumiendo carne y productos animales, hayan aminorado voluntariamente el consumo de los mismos por motivos éticos coincidentes en alguna medida con los de veganos y vegetarianos. Así nos encontramos con semivegetarianos —que consumen la menor cantidad de carne posible— o los flexitarianos, flexivegetarianos o vegetarianos flexibles —quienes siguen una alimentación vegetariana o vegana excepto cuando las circunstancias sociales o personales requieren la ingesta de productos animales—.

Existe todo un debate en torno a la congruencia del vegetarianismo como tipo de dieta vinculada al consumo de huevos, leche y otros productos de origen animal como la miel. Puesto que la consecución de estos otros productos al margen de la carne, podría —y frecuentemente lo hace— implicar algún tipo de explotación animal, el vegetarianismo no tendría sentido sino es alejado de cualquier consumo de origen animal. Siendo así, el vegetarianismo estricto no sería sino la denominación de la dieta del veganismo, un estilo de vida mucho más holístico, algo así como una manera de estar en el mundo. Como proponen Francione y Charlton, desde posiciones abolicionistas, el veganismo no sería una opción, sino un imperativo moral, por lo que cualquier movimiento que buscase justicia social para los no humanos debería promover inexcusablemente el veganismo como punto de partida (Francione y Charlton, 2015: 94).

IV. ZOOPOLIS: HACIA UN NUEVO MARCO DE RELACIONES DE CONVIVENCIA

La filosofía antiespecista afirma que nos encontramos hoy día en el camino hacia un cambio de paradigma, la construcción de una nueva hegemonía no especista. De forma creciente afloran debates que no habían tenido apenas lugar antes y que se empiezan a establecer y consolidar en la esfera pública, desde la sociedad civil, los medios de comunicación o los parlamentos hasta el mundo académico, donde las disquisiciones no han dejado de crecer desde el último cuarto de siglo xx.

Los ordenamientos jurídicos de todo el mundo han ido incorporando medidas legales de protección animal que van desde la más frecuente protección o limitación del sufrimiento hasta proyectos como el del Gran Simio[3], que buscan

[3] El Proyecto Gran Simio (PGS), fundado en 1993, reclama una extensión del igualitarismo moral para que incluya a todos los grandes simios. Esto incluye a las especies de los chimpancés, los gorilas, los bonobos y los orangutanes. La Declaración sobre los Grandes Simios incide fundamentalmente sobre tres puntos que señalan sendos derechos elementales: el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura (entendida en un sentido global que incluiría prácticas tales como la doma, los espectáculos circenses o los experimentos biomédicos dolorosos).

trasladar parte de los derechos humanos a determinados primates. Las penas por maltratos se han intensificado y crece en la opinión pública una nueva sensibilidad al respecto.

El número de individuos que adoptan una dieta vegano/vegetariana no deja de crecer. Si bien no existen estadísticas precisas al respecto, es una evidencia la progresiva implantación de este estilo de vida y de consumo. En Reino Unido, uno de los países occidentales con mayor número de vegetarianos, se estima que el 7 por 100 de la población, esto es, unos cuatro millones de personas, lo es. En Alemania, según datos del Eurostat, estaríamos hablando del 10 por 100 de la población, mientras que, en España, según datos de la encuesta ENIDE de 2011, unas 700.000 personas serían vegetarianas, con un 30-40 por 100 de ellos veganos. Según un informe de la Fundación Foodways, en Estados Unidos el número de personas vegetarianas pasó de 6 a 12,5 millones, en sólo siete años (entre 1985 y 1992). En 2006 se realizó una encuesta por el *Vegetarian Resource Group* que estimaba que el 6,7 por 100 de la población mundial es vegetariana.

Desde el punto de vista ético, la adopción de un modo de vida antiespecista fortalecería el humanismo de los animales humanos y desterraría el sufrimiento de millones de seres sintientes. Hay razones para pensar que ello supondría avanzar igualmente en la clausura de actitudes racistas, sexistas y discriminatorias en general. Los beneficios de esta nueva relación entre animales humanos y no humanos dentro de la zoópolis no serían única y exclusivamente éticos, centrados en un mayor respeto y consideración interrracial, sino que podrían incorporarse argumentos ecologistas, nutricionales o solidarios (Herp, 2008).

Asimismo, y aunque el debate en torno a los mayores beneficios nutricionales de la dieta vegetariana-vegana sigue abierto, no son pocos los organismos internacionales y los estudios científicos —la opinión pública se hacía eco de un reciente informe de la Organización Mundial de la Salud en este sentido— que alertan de los potenciales efectos perniciosos de un consumo continuado de carne y productos derivados. Por lo demás, parece estar fuera de toda duda que las dietas vegetarianas consumen una menor cantidad de recursos. Es bien conocido que la producción industrial de carne es la principal causa de contaminación medioambiental, pues agrava muchos de los actuales problemas medioambientales como la deforestación, la erosión de los suelos, la escasez de agua, la contaminación atmosférica, así como problemas de injusticia social (Klein, 2015). Si bien hay quienes piensan que la alimentación es una cuestión privada, y que la lógica del libre mercado debe prevalecer a la hora de la toma de decisiones, parece igualmente claro que las decisiones individuales tienen efectos públicos, colectivos y, por ende, políticos e ideológicos.

La zoópolis que preconiza el antiespecismo de los derechos animales introduce la necesidad de concebir a muchos de los animales con los que compartimos la polis como miembros de pleno derecho de una comunidad mixta de humanos y no humanos, que participan en un proyecto cooperativo y comunitario. Como plantea el lema del movimiento de liberación animal, el camino de la liberación animal es el camino de la liberación humana.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, C. (1991): *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, Nueva York.

BALTASAR, B. (coord.) (2015): *El Derecho de los animales*, Marcial Pons, Madrid.

CAVALIERI, P. (2003): *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, Nueva York.

DEGRAZIA, D. (1996): *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge.

DE LORA, P. (2012): «La receta moral del vegetarianismo», en J. RODRÍGUEZ CARREÑO (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, Madrid.

DONALDSON, S. y KYMLICKA, W. (2011): *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford.

FRANCIONE, G. (1995): *Animals, Property and the Law*, Temple University Press, Philadelphia.

— (2000) *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia.

— (2009): *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Explotation*, Columbia University Press, Nueva York.

FRANCIONE, G. y GARNER, R. (2010): *The Animal Rights Debate. Abolition or Regulation?*, Columbia University Press, Nueva York.

FRANCIONE, G. y CHARLTON, A. (2013): *Eat Like You Care: An Examination of the Morality of Eating Animals*, Create Space Independent Publishing Platform, Nueva York.

— (2015): *Animal Rights: The Abolitionist Approach*, Exempla Press.

FREY, R. G. (1980): *Interests and Rights: Case Against Animals*, Oxford University Press, Oxford.

GOLDMAN, M. (2001): «A Trascendental Defense of Speciesism», *Journal of Value Inquiry*, 33: 59-69.

GREGORY, J. (2007): *Of Victorians and Vegetarians: The Vegetarian Movement in Nineteenth-century Britain*, I.B. Tauris.

HERP, B. (2008): *Motivos para ser vegetariano*, Océano, Barcelona.

HORTA, O. (2010): «What is Speciesism?», *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23: 243-266.

JOY, M. (2013): *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, Plaza y Valdés, Madrid.

KLEIN, N. (2015): *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Paidós, Barcelona.

LARA, F. y CAMPOS, O. (2015): *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, Plaza y Valdés, Madrid.

LEAHY, M. (1991): *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, Londres.

LINZEY, A. (2009): *Creatures of the Same God. Explorations in Animal Theology*, Lantern Books.

MACHAN, T. (2004): *Putting Human First. Why We are Nature's Favorite*, Rowman and Littlefield, Oxford.

NUSSBAUM, M. (2005): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cmabridge.

PÉREZ, J. M. (2012): «Evolución del marco jurídico de protección animal desde 1929 hasta 2010», en J. RODRÍGUEZ CARREÑO (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, Madrid.

POSNER, R. (2004): «Animal Rights: Legal, Philosophical and Pragmatical Perspectives», en C. SUNSTEIN y M. NUSSBAUM (eds.), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford.

REGAN, T. (1983): *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.

— (2004): *Jaulas Vacías. El desafío de los Derechos de los Animales*, Altarriba, Barcelona.

ROLLIN, B. E. (1981): *Animal Rights and Human Morality*, Prometheus, Buffalo.

RYDER, R. (2000): *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism*, Berg Publishers, Oxford.

SAPONTZIS, S. F. (1987): *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, Philadelphia.

SINGER, P. (1975): *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals*, Random House, Nueva York.

— (ed.) (2005): *In Defense of Animals. The Second Wave*, Blackwell, Oxford.

SINGER, P. y MASON, J. (2006): *The Ethics of What We Eat. Why our Food Choices Matter*, Random House, Melbourne.

SPENCER, C. (2000): *Vegetarianism. A History*, Grub Street, Londres.

SPIEGEL, M. (1996): *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, Nueva York.

WALDAU, P. (2011): *Animal Rights. What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford.

WISE, S. (2000): *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Perseus Books, Cambridge.

YOUNG, I. M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.

YOUNG, R. A. (1998): *Is God a Vegetarian? Christianity, Vegetarianism, and Animal Rights*, Open Court Publishing Company, Chicago.

CAPÍTULO XXVI

PACIFISMO

AITOR D. ANABITARTE

SUMARIO: I. *Introducción.*—II. *Contexto del debate y definiciones de partida.*—III. *La construcción de una alternativa de paz y no violencia.* 1. Surgimiento y desarrollo de la consciencia pacifista. 2. La complicada Edad Media y la importancia de Erasmo de Rotterdam. 3. Modernidad, renacimiento y recuperación del mensaje pacifista. 4. El siglo XX: luces y sombras del pacifismo político.—IV. *El pacifismo como ideología: axiomas principales.*—V. *Conclusión: el pacifismo como alternativa. Bibliografía.*

La limitación de la guerra
es el comienzo de la paz.

MICHAEL WALZER

I. INTRODUCCIÓN

Como ocurre con otras ideologías políticas, la tradición del pensamiento pacifista se caracteriza por una marcada polisemia. Un uso del término que en muchas ocasiones se traduce en un abuso del mismo e incluso en una errónea utilización. Asimismo, a la par que la experiencia anarquista por ejemplo, el pacifismo se expresa en muchas ocasiones más como un movimiento que como una propuesta teórico-política. Es decir, es antes acción que reflexión. Finalmente, otro tercer inconveniente de partida que se detecta en relación con el pensamiento pacifista, hace referencia a las muchas clasificaciones que se han ido elaborando desde distintas subdisciplinas de las ciencias sociales o desde filosofía política y moral. En suma, tres motivos iniciales que justifican en sí mismo la elaboración de este capítulo centrado en el pensamiento pacifista como tradición ideológica. Sobre todo si se tiene en cuenta que, más allá de estas dudas o problemas iniciales, resulta complicado negar la existencia de esta corriente de pensamiento político pacifista, con Gandhi como principal referente, si se quiere. Una tradición de pensamiento que se ha traducido, en muchas ocasiones, en distintas experiencias de acción social como la protagonizada por el conocido movimiento *hippie*.

Así las cosas, para una correcta exploración del pacifismo se ha dividido el presente capítulo en cuatro apartados. Un primer bloque en el que se presenta la tipología de pensamiento pacifista como ideología política y su naturaleza, junto

al contexto del debate en el que se debe ubicar esta tradición de pensamiento. En el segundo bloque, se incluye un relato cronológico e histórico de las principales aportaciones del pensamiento pacifista, así como también, diversos ejemplos de luchas noviolentas. Cabe advertir aquí, que se citarán también una serie de referencias y experiencias que, sin ser pacifistas *stricto sensu*, no pueden olvidarse ya que formarían parte de este acervo que se ha venido denominando como *antiwarrism* (Teichman, 1986). En tercer lugar, y sustituyendo la perspectiva diacrónica por la sincrónica, se abordará esta tradición pensamiento pacifista desde la perspectiva del análisis teórico-político con el fin de encontrar las principales que caracterizan al pensamiento pacifista. Unas ideas fuerza que, en cierto modo, pueden ser interpretadas como un común denominador entre tanta escisión, variedad de propuestas y heterogeneidad de tipologías. Y, en cuarto lugar, se incluye un último epígrafe, a modo de conclusión, que recoge las principales cuestiones a tener en cuenta y algunas reflexiones finales.

II. CONTEXTO DEL DEBATE Y DEFINICIONES DE PARTIDA

En relación con el contexto del debate en el que cabe ubicar la tradición de esta propuesta ideológica hay que hacer referencia al debate sobre la justicia de la guerra y de la paz (Ruiz Miguel, 1988), también conocido como el *war-and-peace debate* (Caedel, 1987). Dicho debate transcurre entre dos extremos opuestos: el militarismo por un lado, y el pacifismo por el otro. Cabe señalar aquí cómo tradicionalmente se ha considerado que el realismo político (o *realpolitik*) se situaba en el extremo donde ahora se ubica el militarismo. La explicación de esta modificación se halla en el hecho que un eje formado por militarismo *versus* pacifismo transcurre a través de una gradación axiológica de mayor aceptación de la guerra[1] (o en el caso del militarismo, aceptación completa y exaltación de la misma como, incluso, motor de la historia) hasta llegar al extremo del pacifismo en el que la guerra se descarta por completo, tanto a nivel político como moral. La guerra, para el pensamiento pacifista, resulta un mal absoluto. Mientras que el realismo político se ubica al margen de esta discusión moral, precisamente porque excluye la razón moral a la hora de juzgar el recurso bélico. En definitiva, la *realpolitik* apostará por no someter la guerra a criterios morales. Aunque ello no implique, ni mucho menos, que se pueda establecer una discusión teórica entre, por ejemplo, el pensamiento pacifista y el realismo político. Y es que, en realidad, ocurre precisamente lo contrario ya que la relación entre realismo político y pacifismo se debe entender como algo evidente y con ciertas connotaciones de causalidad.

De esta forma, una completa exploración de la evolución del pensamiento y el accionar pacifista pone de relieve como esta tradición filosófico-política se construye, precisamente, como una alternativa a la realidad que, valga la redundancia, se comporta de manera realista. Es decir, como una alternativa teórica y práctica a

[1] Una buena conceptualización de guerra, no sólo en el marco del debate que aquí se presenta, sino en relación con el mismo pacifismo, se asemejaría a la idea clausewitziana que apuesta por entender la guerra como la continuación de la política por otros medios. En este sentido, es preciso puntualizar también, como el pacifismo no sólo discutirá la viabilidad del recurso bélico, sino cualquier recurso a la violencia en sentido amplio.

aquellas opciones que recurren a la violencia. He aquí la primera característica a tener en cuenta en relación con una conceptualización del pensamiento pacifista: su origen y evolución como si fuere el negativo de los postulados, comúnmente aceptados, del realismo político (desde Aristóteles hasta Morgenthau, pasando por Maquiavelo). Es decir, el pacifismo se construye como una alternativa al clásico *si vis pacem para bellum* y no sólo ante esta máxima de la *pax romana.*

En suma, una propuesta teórica, la del pacifismo, que va a construir sus fundamentos teóricos, sus pilares axiológicos y sus propuestas políticas como una alternativa en clave noviolenta que tendrá, a la postre, consecuencias sobre su configuración de la idea de poder y Estado, entre otros conceptos relativos a lo político. Una propuesta algo utópica en ocasiones pero que, como se verá, ha terminado dejando claramente delimitadas sus inquebrantables líneas rojas. Y es que es precisamente a partir del debate que se genera en torno a la justificación de la guerra y de la paz que podemos detectar una alternativa en clave pacifista y noviolenta.

En este sentido, resulta interesante comenzar el análisis del pacifismo a través de la clasificación que aquí se ofrece. Una clasificación que abarca todas las tipologías y opciones que se han ido desarrollando en esta tradición, también denominada como *antiwarrism.*

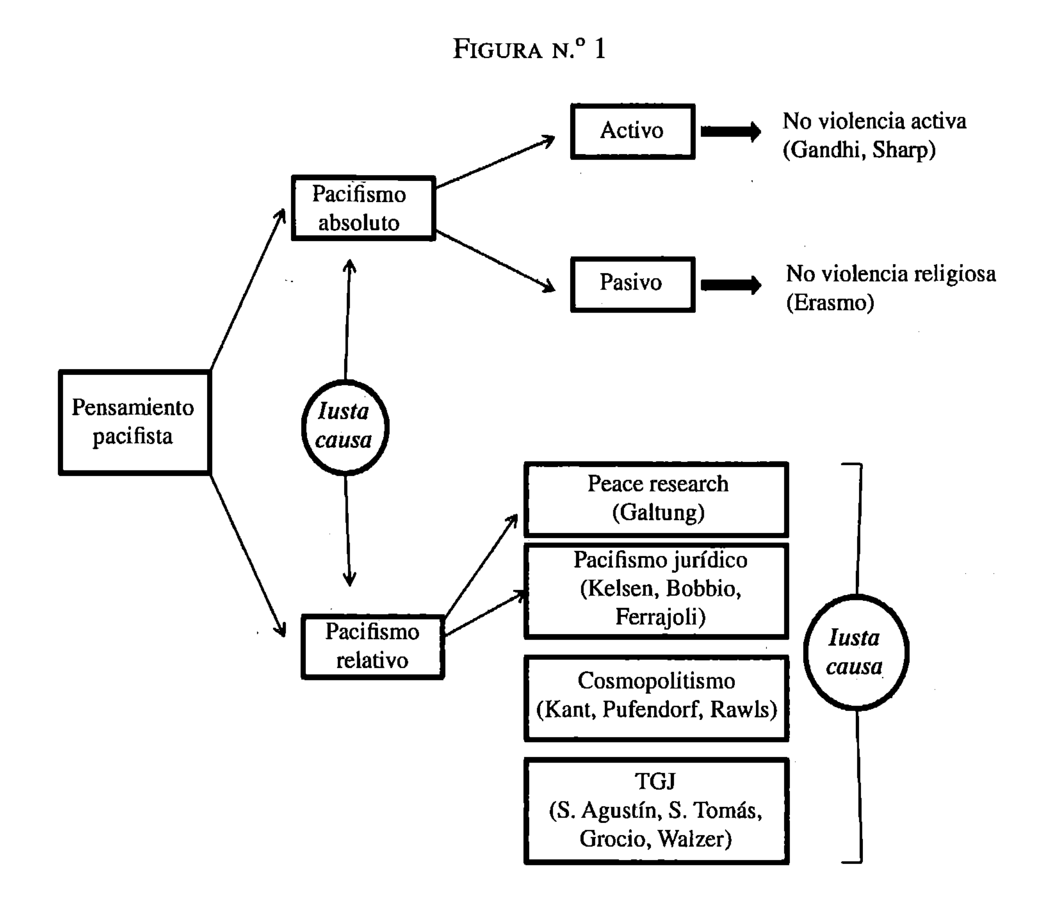
En este sentido, el pensamiento pacifista se debe considerar como una tradición doctrinal que engloba, las posiciones pacifistas más extremas y absolutas así como también, las propuestas más moderadas y flexibles referentes a lo que aquí se ha denominando como *pacific-ism* o cuasi pacifismo (ver figura 1). Siendo el criterio de la legítima defensa *stricto sensu* el único supuesto aceptable como justa causa (*iusta causa*), y solamente atribuible a las alternativas del pacifismo relativo (o *pacific-ism*).

La figura n.º 1 sintetiza claramente las dos vías principales del pensamiento pacifista (la absoluta y la relativa), muestra las voces más relevantes y, finalmente, sitúa la tradición Cosmopolita y la de la Teoría de la Guerra Justa no como opciones pacifistas sino como posiciones morales y políticas en el contexto del debate al que se ha hecho referencia más arriba.

Más concretamente, dentro del conjunto de doctrinas que se ubican en el lado más radical del pensamiento pacifista se constata, en un primer momento, una división a añadir. Una distinción entre aquellas propuestas que, desde el estricto respeto a la máxima de no recurrir a la violencia, deciden sin embargo no recomendar el inmovilismo o una resistencia pasiva y reaccionar a través de las alternativas que ofrece la noviolencia[2]. Y, por el contrario, aquellas posturas que corresponden a lo que se ha ido denominando como la tradición del pacifismo pasivo, por ejemplo siguiendo la doctrina de la otra mejilla. Una primera distinción operativa en términos de comprensión y clasificación que responde a dos opciones distintas sobre la base de una misma rigidez en términos de una total negativa a aceptar el recurso a la violencia y a la guerra. En este sentido, hay que hacer referencia, por un lado, a la tradición de la noviolencia activa que se puede ilustrar, por ejemplo,

[2] Una propuesta a tener en cuenta en relación con las posibilidades que ofrece la lucha noviolenta es la que elaborará el mismo Gene Sharp a través de 198 métodos de lucha noviolenta agrupados en tres categorías distintas: (i) protesta y persuasión, (ii) nocooperación (social, económica y política), y (iii) la intervención noviolenta. Para más información sobre ello, resulta muy recomendable consultar el web de la Albert Einstein Institution (www.aeinstein.org).

FIGURA N.º 1



FUENTE: Elaboración propia a partir de Ruiz Miguel (1988).

a través de Gandhi o Gene Sharp. Dos de los principales exponentes de esta suerte de pacifismo político entendido como un pacifismo radical con voluntad política, que recurre a la resistencia noviolenta (Gandhi) o que entiende la noviolencia como una forma de lucha (Sharp). Y, por otro lado, una tradición más antigua si cabe, que se construye en clave de noviolencia pasiva, pacifismo pasivo o noviolencia religiosa; heredera de la doctrina de la otra mejilla y de las enseñanzas de Erasmo de Rotterdam.

Por su parte, dentro del conjunto de posiciones teóricas o doctrinales que conforman lo que se viene denominando como *pacific-ism* o pacifismo relativo, se pueden ubicar aquí las propuestas del pacifismo jurídico internacionalista, que tiene a Luigi Ferrajoli como principal exponente teórico en la actualidad (Cortright, 2008). Pero, también, la reciente tradición de la *peace research* como un tipo de pacifismo académico que se construye como una respuesta a los tradicionales estudios estratégicos con una perspectiva ciertamente cercana a la *realpolitik*. Una posición, la de la *peace research* con Johan Galtung como principal exponente, y que se debe ubicar lo más cerca posible de la tradición pacifista absoluta, tanto por

su compromiso ético como por sus propuestas políticas. Aunque siempre dentro del pacifismo relativo ya que los investigadores por la paz se situarán en torno a la propuesta de transarmamento (la transformación de los arsenales ofensivos en defensivos). Lo que, en caso de conflicto armado, habilitaría el recurso a la violencia defensiva, aceptando así el principio de la legítima defensa.

En suma, el pacifista debe entenderse como una larga tradición de pensamiento que se ha ido construyendo como una alternativa a la normalidad, es decir, a recurrir a la guerra y la violencia como opción para dirimir conflictos sociales y políticos. Una ideología que, a la postre, terminará por sintetizar distintas aportaciones: tanto teóricas como prácticas. Una cuestión que se aborda, precisamente, en el siguiente punto.

III. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ALTERNATIVA DE PAZ Y NOVIOLENCIA

1. SURGIMIENTO Y DESARROLLO DE LA CONSCIENCIA PACIFISTA

Los orígenes del pensamiento pacifista son ciertamente remotos. Aunque su consolidación como ideología política sea más reciente, los primeros testimonios se remontan a varios siglos antes de la Era Común (Díez del Corral, 1987). En este sentido, el primer referente histórico aparece en el siglo VI a. E.C, durante la antigüedad oriental en la actual India. Mahavira (549 a. E.C-477 a. E.C.), padre fundador del jainismo, introduce la máxima moral de la *ahimsa* que más adelante adoptará Gandhi. El término sánscrito *ahimsa* está compuesto por dos palabras, el prefijo «a» que significa sin y la palabra «himsa» que significa daño. Actualmente podemos traducir *ahimsa* por noviolencia. Lo que ilustra con claridad el argumento expuesto anteriormente sobre la construcción de la ideología pacifista a modo de negativo, a través de defender lo contrario, en este caso, contra el recurso a la violencia.

Todavía en esta antigüedad oriental, encontramos la reinterpretación de Gautama Buda (563 a. E.C.-483 a. E.C.) que incide en la importancia de convertir esa máxima moral en un deber, entendiendo la noviolencia no como un precepto o principio educativo sino como una derivación y aplicación de una cosmovisión y una actitud ante la vida. El alcance que toma aquí el término *ahimsa* es mucho mayor y más amplio. Por otro lado, también la china milenaria supone un importante foco de producción de pensamiento pacifista antiguo a través de las figuras de Lao-Tse (siglo VI a E.C.[3]) y Confucio (551 a. E.C.-479 a. E.C.). Estos referentes de la filosofía oriental dedicaron sus escritos principalmente a cuestiones de ética y política. Lao-Tse propone como punto de partida la acción positiva de las fuerzas naturales que se decantan por la paz ya que éste sería el estado natural del hombre. Mientras que Confucio, por su parte, emblema del humanismo tradicional, a través de su obra más importante, *Las Analectas*, añade principios éticos de

---

[3] No existe un acuerdo entre los historiadores especializados en la china milenaria. Incluso, algunas investigaciones recientes apuntan al siglo IV a. E.C. Incluso es preciso señalar cómo existen, también, ciertas dudas acerca de la existencia misma del filósofo.

benevolencia como el famoso «no hagáis a los demás lo que no queréis que los demás os hagan a vosotros mismos» al tiempo que propone, desde una óptica marcadamente cosmopolita, un hermanamiento de todos los hombres como vía para la armonización de las relaciones entre sociedades y comunidades.

Un precursor de las enseñanzas éticas de reciprocidad y la exhortación por la paz fue el rabino Hillel (70 a. E.C.-10 d. E.C.), que estableció en el judaísmo la primera sistematización de la interpretación de la Torá (los cinco primeros libros de la Biblia hebrea). La cita más célebre de este erudito judío es su regla de Oro: «No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. Ésta es toda la Torá, el resto es comentario. Ve y estudia».

Cambiando de contexto geográfico, los referentes culturales de la vieja Europa, además de Jerusalén, son Atenas y Roma. La Grecia clásica y la Roma imperial son también cuna de pensadores que dedicaron algunas reflexiones a la cuestión de la paz. Es el caso de Platón (427 a. E.C.-347 a. E.C.) quien, sin ser pacifista *stricto sensu*, se preguntará acerca de la naturaleza de la justicia y la injusticia. En este sentido, la paz, para Platón, es fruto de la tranquilidad que surge de la justicia en el hombre y en la sociedad; obteniendo ésta un valor en sí misma. Platón introducirá una primera puntualización interesante que no había surgido hasta el momento: la doble vertiente de la paz, la individual y la social.

Asimismo, en el mundo grecorromano encontramos las dos primeras experiencias conocidas de acción pacifista y noviolenta. Por un lado el relato de Sófocles en su tragedia *Antígona*, donde se puede interpretar la desobediencia pacífica de la heroína contra Creonte, para poder dar sepultura a su hermano, como un claro ejemplo de objeción de conciencia (Fronsac, 1961). Y, por otro lado, la primera huelga noviolenta protagonizada por los plebeyos en defensa de sus derechos que abandonaron Roma en el conocido retiro del *Monte Sacro* (Vidal, 1971). Un ejemplo de no cooperación con el fin de recibir el reconocimiento de algunos derechos civiles y políticos por parte de sus patriarcas. Con todo ello, se llega a la expansión de la doctrina teológica del cristianismo que predicará, entre otras cuestiones, la doctrina de la otra mejilla. Y es que el cristianismo primitivo y la experiencia de la *early church* supondrán, en cierto modo, un alto en el camino de la evolución del pensamiento pacifista. En este sentido, el mensaje de Jesús, claramente vinculado a la idea de paz y amor universal, se caracteriza por una cierta vocación pacifista a través, por ejemplo, de las premisas que se desprenden del Sermón de la Montaña (con la recurrente doctrina de la otra mejilla) y máximas, presentes en el mensaje cristiano actual, como la del «amaros los unos a los otros» (Brock, 1997). Con todo ello, el mensaje de Jesús supone el punto de partida de lo que se conoce como el cristianismo primitivo y la *early church*. Un camino doctrinal que tomará, inicialmente, el pacifismo como elemento referencial (Blanco Ande, 1989-1990). En todo caso, y desde una perspectiva más amplia, la *early church* supondrá un peldaño más en la construcción de esta conciencia pacifista que más tarde recogerán, entre otros, menonitas o cuáqueros. Una constatación en relación a la construcción del pensamiento pacifista que desaparecerá siglos más tarde cuando el cristianismo pase a formar parte del Estado, en calidad de religión oficial de éste. A partir de este momento, como fruto de la aceptación Constantina de la Cristiandad sólo pequeñas sectas cristianas, como los menonitas, anabaptistas o Los pobres de Lyon y los cuáqueros mantendrán latente el mensaje pacifista del cristianismo primitivo.

2. La complicada Edad Media y la importancia de Erasmo de Rotterdam

La Edad Media supone un período ciertamente controvertido en lo que la construcción del pensamiento pacifista se refiere. Ello se debe, sin lugar a dudas, a la característica bélica de este longevo período de la historia de la humanidad. Un período durante el cual la lógica militarista, en clave de *realpolitik*, monopolizará la mayor parte de las relaciones sociales y políticas. En este sentido, parece como si durante la Edad Media la imagen del soldado de Cristo hubiera sustituido al mártir cristiano (Brock, 1972).

No obstante, durante estos casi más de diez siglos (siglos V-XV) que duró el período medieval también se pueden (y se deben) mencionar algunos esfuerzos, episodios e incluso instituciones en relación con el ámbito de la construcción de paz. Así como también cabe citar el papel destacado de autores diversos en relación con este proceso de construcción del pensamiento pacifista en el más amplio de los sentidos. Buena prueba de ello son las experiencias de los Cátaros y su censurada «Ética del bien», los Valdenses o los movimientos de «Paz y tregua de Dios» que se desarrollaron en Europa con una manifiesta voluntad de oposición al recurso bélico tan recurrente en el seno de la política por la que apostaba la *Curia*.

Sin embargo, durante esta etapa medieval, es necesario mencionar algunas aportaciones que, aunque separadas en el tiempo, resultan centrales para una correcta comprensión de la evolución y la construcción del pensamiento pacifista.

En primer lugar, cabe mencionar las figuras de San Agustín de Hipona (354-430) y Santo Tomás de Aquino (1225-1274) en calidad de fundadores de la tradición del *iustum bellum* (o Teoría de la Guerra Justa). Una doctrina que sin ser pacifista, puede (y debe) considerarse como una opción reguladora y restrictiva de la guerra que entiende, ante todo, que la norma sea entender la guerra como pecado y, en todo caso, habilitarla como una excepción ante determinas coyunturas y concretos escenarios (Teichman, 1986). Lo cual va a suponer, sin duda, una restricción al recurso bélico y, a largo plazo, va a influenciar la propia construcción del discurso pacifista.

En segundo lugar, cabe mencionar también las enseñanzas de Erasmo de Rotterdam (1466-1563) y de Étienne De la Boétie (1530-1563), como exponentes pacifistas desde la nueva óptica que introdujo la reforma protestante. Una reforma protestante protagonizada por Martin Lutero, que revalorizará el discurso del cristianismo primitivo dando cobertura a las apuestas noviolentas de Menno Simons (1496-1591), fundador de los menonitas o la experiencia de los Hermanos Suizos, una agrupación anabaptista que recuperará el mensaje del sermón de la montaña.

Volviendo a *Desiderius Erasmus Rotterdamus*, uno de los referentes del humanismo renacentista, es importante señalar en primer lugar como el núcleo duro de la crítica espiritual, en clave pacifista, del de Rotterdam, se centró principalmente en señalar el despropósito al qué había llegado el Vaticano a través de lo que, para el propio autor, podía considerarse como un cristianismo extravagante. Frente a ello, Erasmo aportará una solución clara y precisa: el retorno a los verdaderos valores cristianos a través de la austeridad y el bien como el camino de (y para) la justicia. Una senda que le conducirá, indefectiblemente, a apostar por una firme actitud pacifista y noviolenta.

La paz es para Erasmo un fin en sí mismo, un objetivo que el príncipe debe tener siempre presente. No en vano, Erasmo afirmará en más de una ocasión que el objetivo del buen príncipe cristiano no es otro que el de gobernar en paz y mantenerla (Erasmo, 1985 [1516]). Por este motivo, Erasmo se mostrará sorprendido de que la guerra se haya convertido en un método de resolución de conflictos al que se ha terminado recurriendo con demasiada asiduidad. Erasmo alertará cómo la guerra se ha convertido en algo excesivamente normal [Erasmo, 2008 (1513-1515)]. Y es que, en definitiva, la guerra es (y será) en Erasmo un obstáculo para el buen desarrollo de lo individual y lo social. Algo, finalmente, relativo al género humano pero que debe interpretarse como sobrante al afirmar, el de Rotterdam, que la mayoría de las guerras se libran por razones insensatas; es decir, por pugnas egoístas, narcisistas, materialistas o relativas a la venganza [Erasmo, 1982 (1511)].

Como consecuencia de esta contundente crítica al recurso bélico, resulta comprensible que la idea y el concepto de paz ocupen un lugar central y privilegiado en la obra y el pensamiento de Erasmo. La paz, que se encuentra en Dios y en su palabra, debe interpretarse como un valor en sí mismo, un bien supremo que nos alejará de interpretación militarista del mundo. En este mismo orden de ideas, la paz supone una condición necesaria (aunque no suficiente) para la asociación, para una vida civilizada. Y es que en realidad Erasmo no concibe otra alternativa. Una concepción de partida que tendrá, como consecuencia la elaboración de un discurso en el que incluya, sin problema alguno, la idea de fraternidad universal y, por supuesto, la defensa de ésta. En este sentido, la actitud de Erasmo muestra una clara sintonía con las tesis de partida que sostiene la posición cosmopolita.

En suma, la paz es en Erasmo sinónimo de virtud, felicidad, amor y bienestar. Es el camino a seguir y, al mismo tiempo, el objetivo a cumplir. Una paz que, sea cual sea su contenido, es preferible a cualquier guerra. Tesis que representa el epicentro de la apuesta pacifista del de Rotterdam en el sentido de que la paz, por injusta que sea, es preferible a la más justa de las guerras.

Junto a Erasmo, y como ya se ha apuntado más arriba, se debe hacer referencia a otro testimonio destacado en relación con la construcción del pensamiento pacifista: Étienne De la Boétie. Este erudito y consejero del Parlamento de Burdeos interesa aquí por su exhortación sobre la cuestión de la obediencia y servidumbre en lo que se podría considerar como el primer tratado que se ocupa íntegramente de este asunto: *El discurso de la servidumbre voluntaria o el contra Uno* (1986 [1574]). Publicado años más tarde de su fallecimiento. En este ensayo, De la Boétie realiza un análisis del poder, la tiranía, la obediencia y los mecanismos de lealtad. Llega a la conclusión de que se puede, e incluso se debe, desobedecer a todo poder que se asemeje con lo injusto, con la tiranía, dos conceptos que se deberán entender como contrarios a Dios. Ante este mensaje vinculado a las relaciones de poder social y político, De la Boétie levantará la bandera de la insurrección, la desobediencia y la nocooperación. Fruto de la necesidad de no tolerar una dominación injusta y tiránica, al tiempo que ensalzará la libertad como Derecho Natural. Por todo ello, se puede considerar a De la Boétie como el primer pensador que se refiere de manera explícita y directa a la necesidad de no obedecer y combatir el poder del tirano. En suma, una constatación (la del derecho de no obedecer ante a la injusticia) que conectará, siglos más tarde, con el pensamiento pacifista y noviolento de autores como William Penn, Thoreau, Gandhi o Gene Sharp.

En tercer lugar, y a caballo entre el Medievo y el inicio de la modernidad histórica, es preciso mencionar la figura de Tomás Moro (1478-1535). Este humanista, pedagogo y filósofo español pensó en la posibilidad de construir una comunidad basada en el orden, el respeto y donde la guerra quedase relegada a una posición casi marginal. De esta forma, su propuesta utópica se encaminaba a la su voluntad manifiesta de de construir unas relaciones internacionales sanas y prósperas.

Finalmente, en cuarto lugar, y siguiendo con el argumento de la ordenación de las relaciones internacionales y la política internacional, es preciso señalar la aportación de Fray Francisco de Vitoria (1483-1546). Este fraile dominico, considerado como uno de los padres fundadores del Derecho Internacional Público, y referente clásico de la tradición del *iustum bellum*, continuó con la vía de un incipiente pacifismo jurídico en el sentido de resaltar la importancia de una regulación de las relaciones entre esos incipientes Estados. Y, por otro lado, la idoneidad de una institución de arbitraje internacional (Defrasne, 1983). En este sentido, Vitoria desatacó por la introducción, en la discusión por internacional, de una perspectiva y una preocupación en clave humanista. Lo que se tradujo, por ejemplo, en un importante desarrollo de aquellas justas causas que habilitaban a hacer la guerra. Así las cosas, Vitoria apuesta claramente por justificar la guerra defensiva en el sentido de «no poner en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza» (Vitoria, 1963 [1539]: 242).

En este mismo orden de ideas, Vitoria también destaca por alertar de aquellos supuestos que, muy probablemente por culpa de un criterio consuetudinario, habían ido justificando el recurso bélico. Niega, entre otras, la guerra por motivos expansivos o por voluntad pasional del príncipe. Unas afirmaciones que, en definitiva, podrían dar pie a intuir un incipiente derecho de objeción de conciencia (Baqués, 2007). Así afirma que «si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no puede ir a ella, aun cuando el príncipe se lo mande» [Vitoria, 1963 (1539): 254]. En suma, el padre Vitoria entre los siglos XV y XVI terminó defendiendo un nuevo derecho de gentes, inspirado inevitablemente en el derecho natural, basado en una incipiente idea de solidaridad y comunidad internacional (algo también plenamente actual). Un camino que Hugo Grocio (1583-1645) retomará un siglo más tarde desde un punto de vista positivista, secularizando así el origen que Vitoria encontraba en el derecho natural y sistematizando las normas internacionales existentes. De esta última aportación, la de Grocio, me ocuparé más adelante. Sirva, por el momento, la referencia a Vitoria como esa primera piedra del marco axiológico del Derecho Internacional Público así como también de ciertas bases teóricas del camino que ha terminado realizando la tradición de la Teoría de la Guerra Justa (Truyol y Serra, 1998).

3. Modernidad, renacimiento y recuperación del mensaje pacifista

A caballo entre la modernidad y el renacimiento, resulta interesante mencionar el caso del cuáquero William Penn (1644-1718), un liberal y libertario norteamericano. Su importancia se basa, principalmente, en su liderazgo en relación a lo que se podría denominar como uno de los primeros ejemplos de intervención

noviolenta. Penn creó una colonia pacífica donde existía una verdadera soberanía popular, separación de poderes e incluso un respeto y una libertad de culto realmente avanzados para su época. El experimento de la *Santa Experiencia* como se denominó supuso el embrión del actual Estado de Pennsylvania y ha pasado a la historia como un acto de rebeldía y contundente crítica hacia la manera de gobernar que imperaba todavía en la Europa del Antiguo Régimen. Un *Ancienne* Régime que pronto se verá amenazado por las revoluciones que culminaran con la consolidación del liberalismo como ideología y teoría política. Aunque el cambio de momento histórico no remará, siempre, en la misma dirección que los postulados del pensamiento pacifista.

Pero antes de abordar las consecuencias en la evolución del pacifismo de los cambios que producirá la revolución de 1789, es preciso hacer referencia a los tratados de paz perpetua y las aportaciones de los arbitristas en relación con la lógica de la *limited war*. Unas experiencias que van a suponer las bases del Derecho Internacional Público (como consecuencia del desarrollo del *ius gentium*) con una clara vocación de armonización de la política internacional y, finalmente, ya en el siglo XX el surgimiento de la Sociedad de Naciones y, más adelante, de la Organización de Naciones Unidas.

En este sentido, y situados alrededor del tratado de Westfalia, cabe mencionar las aportaciones de Emeric Crucé (1590-1648), Maximiliano de Béthume (1589-1611), Samuel Freiherr von Pufendorf (1632-1694), Charles-Irenée Castel de Saint-Pierre (1658-1743), también conocido como el abate de Saint-Pierre, y Emmerich de Vattel (1714-1767). Distintas aportaciones, pero encaminadas todas ellas a trazar un consenso mínimo para con los distintos Estados en la línea de una mayor regulación del recurso bélico y apostando por la diplomacia antes que por la guerra. Con la intención de consolidar una mayor regulación de las relaciones internacionales como alternativa a un sistema político internacional de corte hobbesiano. Propuestas que, en todo caso, se ubicarán cercanas a la tradición pacifista (concretamente a la vía del pacifismo jurídico) pero no dentro de ella; siendo precisamente esta cercanía lo que justifica su mención en este apartado.

Finalmente, dentro de este grupo de referencias en clave cosmopolita y de *ius gentium* se hace necesaria una mención especial al filósofo Immanuel Kant (1724-1804) y a su tratado Sobre la paz perpetua, publicado en 1795. Una interesante obra que sintetiza ese acervo cosmopolita que intenta preservar la paz a través del derecho como más tarde entenderán Hans Kelsen (1881-1973) o Luigi Ferrajoli (1940-). De todos modos, vuelve a ser necesario aquí puntualizar que la aportación kantiana tampoco se puede ubicar completamente dentro de la tradición pacifista. Aunque si muy cercana a éste y, lo que es más importante, con una fuerte influencia en relación a algunos postulados del pensamiento pacifista. Sobre todo en cuanto a regulación y restricción del recurso a la guerra. En definitiva, una senda que recogerá, años más tarde, Frederick Passy (1822-1912) fundador de La Liga Internacional, en 1867, considerada la antesala de la futura (y malograda) Sociedad de Naciones y, por qué no, de la actual Organización de Naciones Unidas.

Volviendo a las consecuencias de los ideales de *Liberté, Egalité* y *Fraternité* que trajeron consigo el servicio militar obligatorio a través de la asunción del paradigma de ciudadano-soldado, cabe señalar como esta revolución militar abrió, a su vez, la puerta al ejercicio de la objeción de conciencia. No en vano, en 1846,

Adin Ballou (1803-1890) fundó la *Hospedale Community* que se movilizó en pro de la protección del derecho de objeción de conciencia ante las campañas de los Estados Unidos (EEUU) en México durante los años 1846 y 1848. Dos campañas que abonaron el terreno para el surgimiento de manifiestos pacifistas como el conocido ¡Abajo las armas!, protagonizado por Bertha von Suttner (1843-1914), fundadora de la austríaca Sociedad de la Paz. Dos ejemplos de respuestas en clave nocooperativa y noviolenta que encontrará, al otro lado del atlántico, el activismo desobediente de Henry David Thoreau (1817-1862) como un fiel aliado.

Thoreau, considerado como el primer teórico de la desobediencia civil, fue un intelectual destacado del Renacimiento Americano, rebelde y comprometido social y medioambientalmente. Un revolucionario libertario que desconfió y sospechó desde el principio de las bases de la democracia liberal que empezaba a cuajar en Norteamérica tras las experiencias revolucionarias de Francia e Inglaterra. Sentencias suyas tales como que el mejor gobierno es el que no gobierna nada, o bien que en un país que encarcela injustificadamente, el único sitio digno para las gentes decentes es la cárcel (Thoreau, 1987) le llevarán a construir su máxima moral. Un principio axiológico, con una clara traducción política, que antepone la justicia (lo justo) a la ley (lo legal) (Thoreau, 1987).

Ante este diagnóstico, y en sintonía con el Derecho a la Revolución de Thomas Paine (1737-1809), Thoreau reclama el derecho a negar lealtad a la tiranía; recuperando, si se quiere la doctrina de De la Boétie. Un derecho que más adelante será interpretado, incluso, como un deber. Pero la importancia de Thoreau no termina aquí pues, una vez definido y situado el problema, Thoreau definirá y expondrá la forma de hacerle frente. En este sentido, dicho derecho a negar obediencia, deberá llevarse a cabo por métodos noviolentos; rescatando (y consolidando) un concepto clave para el desarrollo de la teoría política noviolenta: la desobediencia civil. Una estrategia de disidencia política basada en la no aceptación de las bases que sustentan el sistema político liberal democrático y que tiene la intención de anular la supuesta obediencia ciudadana que existe en un contexto de pacto social y Estado liberal-democrático. La desobediencia civil que debe tener una justificación, una justa causa si se quiere, se concretará en la objeción por motivos de conciencia, la insumisión a realizar el servicio militar obligatorio o la nocooperación fiscal entre otros métodos. Unos mecanismos a los que se pueden recurrir para mostrar el rechazo y como mecanismo de lucha ante cualquier problemática social, política, económica e incluso moral, donde se esté actuando injustamente, concluirá Thoreau.

Thoreau falleció en 1862, siete años antes del nacimiento de la figura más importante del pacifismo noviolento, tanto desde su versión teórica como desde su expresión práctica: Mohandas Karamchand Gandhi. Icono político del siglo XX que construyó sus propuestas políticas a través de la síntesis del pensamiento revolucionario de Thoreau y el espiritualismo cristiano y noviolento de León Tolstoi (1828-1910).

Este carismático líder hindú, parte de una alta posición espiritual, siguiendo la lógica del sermón de la montaña, Erasmo de Rotterdam y, como se ha dicho, también de León Tolstoi. Precisamente, será esta profunda espiritualidad y creencia en Dios la que le lleve a proclamar, por encima del resto de las cosas, el valor de la vida. Siendo la cadena argumental la siguiente: si Dios es la Verdad, supone Amor

y nos otorga Vida, no podemos (ni debemos) oponernos a tal configuración divina. La paz, mensaje de Dios, debe ser protegida y respetada entre los individuos y las diversas sociedades que éstos han ido creando (Gandhi, 1983).

4. El siglo XX: luces y sombras del pacifismo político

La teoría pacifista y noviolenta de Gandhi se fundamenta en la centralidad del concepto de paz al tiempo que la noviolencia (*ahimsa*, que podemos traducir como no dolor) adquiere una mayor dimensión en términos de principio universal. La *ahimsa* se basará principalmente en dos elementos clave de la propuesta gandhiana: la autonomía y libertad del individuo (*swaraj*) y la verdad que proviene de lo divino (*satyagraha*) y que habilita, en todo caso, a actuar de manera noviolenta.

Pero Gandhi no se detuvo aquí y amplió su propuesta pacifista noviolenta. Incluyendo, por ejemplo, la importante inversión del principio de legalidad que rige en el paradigma liberal, siguiendo la estela de Thoreau. Bajo este enunciado, en una sociedad organizada en torno al derecho, es justo (y legítimo) lo que es legal, pero para Gandhi la justicia (y por ello la legitimidad) provienen de una suerte de *ius naturalismo* basado en la verdad, la bondad de Dios y su creación. De modo que los principios de justicia y legitimidad se situarían por delante del de legalidad. Moral y ética se anteponen de la ley, base del sistema de legitimación de toda democracia constitucional. En este sentido, para poder respetar este orden (justicia, legitimidad, luego legalidad) será necesario que exista una coherencia entre medios y fines (Gandhi, 1999). Lo que va a suponer la base para poder ejecutar acciones noviolentas. De hecho, la noviolencia será la principal receta de Gandhi en términos estrictamente políticos aunque con una base claramente moral. Una noviolencia que se entenderá como un acto de purificación espiritual completa y, a su vez, como una herramienta de lucha política mucho más eficaz que el recurso a la violencia. Y, por ello, la noviolencia gandhiana se enmarcará, también, en el seno de esa tradición de autores que defienden la lógica de la desobediencia civil (Fraga, 1970). Lo que va a suponer, si a ello se le suma toda la teorización sobre la noviolenta, que Gandhi se termine consolidando como el teórico político y activista social más destacado del pacifismo.

Gandhi falleció en 1944, un año antes de la Segunda Guerra Mundial. Un conflicto que confirmó la necesidad de refundar la Sociedad de Naciones, que dio la razón al movimiento pacifista británico (heredero de la *London Peace Society*). Un movimiento pacifista británico que capitaneó las campañas anticonscripción en Europa, como reacción a la primera de las dos grandes guerras mundiales. La Primera Guerra Mundial que también influenció, e hizo tomar conciencia en clave pacifista, al discurso anticapitalista de Rosa Luxemburgo y al pacifismo científico de Alfred H. Fried. Del mismo modo, esta primera gran guerra introducirá a un joven Bertrand Russell (1872-1970) en las cuestiones de la paz. Más concretamente, y ante la obligación de sumarse al ejército británico, el filósofo y matemático galés se negará a participar en él. Así como, décadas más tarde, mostrará, junto a Albert Einstein (1879-1955), un unívoco y firme rechazo a la segunda guerra mundial a través del conocido Manifiesto Russell-Einstein. Un texto de agitación y corte pacifista muy en la línea de la problemática planteada por Edward Palmer

Thomson (1924-1993) en virtud de la idea de exterminismo. Esa peligrosa vía que, según el historiador inglés, parecía haber tomado la humanidad en el contexto de la *cold war*. En suma, aportaciones pacifistas que, en definitiva, van a ir respondiendo a las nuevas amenazas bélicas en el contexto de un nuevo sistema político mundial y un distinto estado de las relaciones internacionales. Sea como fuere, más allá de estos los convulsos cambios tras el fin de la segunda gran guerra, los ejemplos y las aportaciones en clave noviolenta continuarán estando presentes en muchos rincones del planeta.

Sin ir más lejos, el conocido ejemplo de Rosa Parks (1913-2005), una afroamericana que será arrestada en 1955 por negarse a ceder su asiento a un hombre blanco en un autobús. Un acto de desobediencia civil en oposición al entramado legislativo que sostenía una situación clara de segregación racial tanto *de iure* como *de facto*. Una acción que será el inicio, con el auspicio y la colaboración del pastor afroamericano Martin Luther King (1929-1968), de una campaña de boicot generalizada invitando a la comunidad afroamericana a no usar el autobús como respuesta ante una normativa injusta que discriminaba y no garantizaba la libertad y la igualdad de los afroamericanos. Un año después, la Corte Suprema de los Estados Unidos declaró ilegal la segregación en los autobuses, restaurantes, escuelas y otros lugares públicos. Una vez más, la lucha noviolenta lograba sus objetivos y salía victoriosa.

Volviendo a Europa, especial atención merece la herencia noviolenta desde la perspectiva feminista y ecopacifista de Petra Kelly (1947-1992), quien propuso luchar sin violencia hacia un futuro verde; las campañas a favor de la insumisión y el derecho a la objeción de conciencia frente al reclutamiento forzoso de finales de los años ochenta; los levantamientos populares contra regímenes dictatoriales. Como, por ejemplo, lo sucedido durante la Primavera de Praga o las acciones de Otpor para derrocar la hegemonía de Milošević en Serbia. Sin olvidar la gran movilización que se vivió en Europa (y especialmente en España) contra la segunda guerra del golfo, que entonó unánimemente, un grito de paz en forma de «No a la guerra».

En otros contextos continentales, hay que destacar la lucha contra el *apartheid* liderada por Nelson Mandela en Sudáfrica o los acontecimientos de la plaza Tahrir que con más de un millón de concentrados y con el uso de la estrategia noviolenta de la persuasión y la movilización, lograron expulsar a Mubarak del gobierno de Egipto. Unas movilizaciones, las de la primavera árabe muy en conexión con las anteriormente citadas de Otpor, y teorizadas desde Estados Unidos de la mano de Gene Sharp (1928-), considerado como el Maquiavelo de la noviolencia y que actualmente se ha erigido como el referente teórico-político de la lucha noviolenta. Una propuesta, la de Sharp, que sintetiza el compromiso ético de Erasmo de Rotterdam con el órdago a la obediencia de Étienne de la Boétie, muy en sintonía con el resultado de aplicar la filosofía gandhiana que entiende la noviolencia como una herramienta de transformación social a través 198 métodos de lucha agrupados en tres categorías: protesta y persuasión, nocooperación (social, política o económica) y, finalmente, intervención noviolenta.

Mientras que, volviendo al contexto europeo y situados también en la segunda mitad del siglo XX, es preciso mencionar la aportación a la tradición pacifista de Johan Galtung (1930-). Una aportación que, en este caso, se realizará desde la

academia. En este sentido, la importancia de Galtung en relación con el pacifismo no se debe únicamente al desarrollo de distintas propuestas teóricas y prácticas como lo relativo al concepto de paz positiva o la introducción de alternativas noviolentas en relación con la resolución de conflictos. La relevancia de este sociólogo y matemático noruego, claramente comprometido con el mensaje gandhiano (Galtung, 2008), radica en el giro epistemológico que provoca en el seno de los estudios internacionales. Una novedad, una vía alternativa, resultado de introducir una perspectiva de paz ante una tradición académica centrada en la defensa y los estudios estratégicos; en un intento de conjugar pacifismo y positivismo, como alternativa a una ciencia política que aceptaba de antemano el diagnóstico clausewitziano que entendía la violencia (o la guerra) como la continuación de la política por otros medios (Paige, 2012). Por ello, no podían olvidarse las reflexiones y aportaciones de Galtung, junto con otros nombres destacados como el de Jean Paul Lederach (1955-) en relación al desarrollo de la *peace research*, y por ello del pensamiento pacifista; teniendo en cuenta el impacto que ha supuesto el desarrollo de la investigación por la paz como subdisciplina en el seno del pensamiento pacifista y, también, en su faceta activista (Aron, 1963). Una síntesis que, en definitiva, apostará sin complejos por introducir consciencia en la ciencia.

IV. EL PACIFISMO COMO IDEOLOGÍA: AXIOMAS PRINCIPALES

Con lo visto hasta el momento, se demuestra la heterogeneidad apuntada al principio del capítulo en cuanto a la conceptualización del pacifismo como ideología. Mención aparte merece, también, la cuestión de su naturaleza que en muchos casos se muestra en forma de movimiento o accionar social y político antes que como reflexión teórico política. No obstante, como se ha podido observar en el anterior epígrafe, esta larga tradición, en clave de pensamiento político, que se viene denominando como pacifismo, cuenta también con un importante desarrollo teórico. Por todo ello, es preciso apuntar algunos elementos característicos, a modo de denominador común, en relación a la conceptualización del pensamiento pacifista como una ideología política, que rehúsa la ira como una emoción política (Nussbaum, 2014) pertinente para fundamentar el proceso político y las políticas públicas. Se requiere un esfuerzo por ir más allá de la discusión de partida entre la justificación de la guerra y de la paz que, como se ha visto, dará origen y continuidad al pensamiento pacifista y noviolento.

En este sentido, el primer elemento a tener en cuenta resulta la evolución que muestra la tradición pacifista desde una conceptualización de la paz en negativo, donde la paz resulta ser (solamente) la ausencia de violencia directa, hacia la idea de paz positiva donde se incorporan otras variables como la violencia estructural o cultural. Dicho de otro modo, una más amplia definición de la paz que incorpore elementos de justicia social, bienestar y ausencia de limitaciones estructurales. Una dicotomía, la de paz positiva y paz negativa, que en muchas ocasiones terminará dando paso a la conceptualización de una supuesta paz imperfecta como aquello a lo que, de forma realista, se puede aspirar. Entendiendo que esta paz imperfecta es un concepto que se presenta siempre en construcción y hace referencia a todos aquellos procesos conflictivos donde se alcanza el máximo de bienestar

posible (Muñoz, 2004). Así las cosas, no es de extrañar que desde los discursos de la *early church* hasta las enseñanzas de Martin Luther King, Gandhi y Nelson Mandela, pasando por la conceptualización de la noviolencia como forma de lucha frente a la injusticia realizada por Sharp, remen en esta dirección política adentrándose en una senda donde la igualdad material y, porque no, también un cierto igualitarismo axiológico, sean valores en alza[4].

Como consecuencia de esta conceptualización de la idea de paz, y los valores que de ella se derivan, la tradición pacifista muestra (como tendencia general) una predilección por aquellas políticas que se podrían encuadrar en el marco de la socialdemocracia, el liberalismo progresista o los verdes. En cierto sentido, se trata aquí de apostar por la construcción de un mínimo *walfare state* que sirva como herramienta preventiva ante posibles desigualdades sociales u otras formas de violencia estructural. Un posicionamiento que, en la esfera internacional, se traduce también en una armonización de las relaciones internacionales atendiendo, también, al *issue* social. Por todo ello, las ideas de libertad, justicia e igualdad se manifestarán mayormente unidas; tal y como confirman, por otro lado, las proclamas del movimiento pacifista o la experiencia del ecopacifismo. En suma, y dicho de otro modo, parece como si paz positiva y desarrollo del Estado del bienestar deba ser un binomio a tener en cuenta.

En relación con la idea de Estado, y vinculado con el ya explorado posicionamiento de este acervo que se construye con la intención de significar una opción distinta a ese *statu quo* que incluye la guerra como una *policy* a tener en cuenta, el pacifismo político, intentará aportar argumentos y elementos para confiar en un Estado (o entidad administrativa de gestión de los asuntos públicos) que no se fundamente sobre el monopolio legítimo del recurso a la fuerza. Ello va a suponer la conceptualización del poder en clave pluralista. Lo que, por su parte, significará llevará una redefinición de los conceptos de autoridad, legalidad y, sobre todo, legitimidad. Sobre la base, en todo momento, de una comprensión conjunta (e inseparable) entre los medios y los fines (Gandhi, 1983). Una posición que, sin dejar de apostar por unas nuevas relaciones internacionales tras un coherente ordenamiento de las mismas en clave cosmopolita, terminará decantándose, en algunos casos (y casos importantes) por proclamar la supresión misma del Estado, como medida incluso preventiva a la inevitable dominación que éste pueda conllevar (Thoreau, 1987 [1849]). Algo que, en definitiva, no hace sino confirmar el inicial punto de partida en el que se presentaba el pacifismo como aquella apuesta política (y moral) que insiste en construir una vía diferente a Maquiavelo y Clausewitz. En un intento por consolidar, si se quiere, una vía alternativa a modo de utopía realista.

---

[4] La mención a este igualitarismo latente merece una puntualización particular. Ello se debe a que, en el seno de la tradición pacifista, emergerá también una fuerte corriente liberal vinculada a un individualismo moral y político marcado con, por ejemplo, William Penn o Thoreau como claros ejemplos. No obstante, ello no invalida esta primera caracterización del pacifismo político como una tradición escorada hacia la izquierda. Aunque, dicho sea de paso aunque a veces no se diga, pensar en un pacifismo conservador (o siguiendo con el *cleavage* antes apuntado, de derechas) sea algo totalmente factible.

V. CONCLUSIÓN: EL PACIFISMO COMO ALTERNATIVA

A lo largo de este capítulo se ha realizado una síntesis de la tradición del pacifismo. Una opción política que se presenta de muchas formas y muy distintas, más allá de la diferenciación aquí realizada entre teoría y práctica. Un acervo que en la actualidad terminará ubicándose junto con otros *ismos* relativos a lo que se ha venido denominando como la crítica a la crisis de la especie como, por ejemplo, el antiglobalismo, el ecologismo, el multiculturalismo o el feminismo. En definitiva, una apuesta política que, desde posiciones distintas terminará aglutinando a todas ellas alrededor de una propuesta alternativa a la guerra y la violencia. Un punto de partida, el rechazo (absoluto o relativo) a la guerra a partir del cual se irá configurando un discurso en relación a otras cuestiones como el modelo de Estado, el papel del Estado, la idea de autoridad y poder e, incluso, una apuesta concreta para el ordenamiento de las relaciones internacionales.

BIBLIOGRAFÍA

ARON, R. (1963): *Paz y guerra entre las naciones*, Revista de Occidente, Madrid.
BAQUÉS, J. (2007): *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del* ius ad bellum, Aranzadi, Pamplona.
BROCK, P. (1972): *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton University Press, Princeton.
— (1997): *Breve historia del Pacifismo; desde la época del nuevo testamento hasta la primera guerra mundial*, Semilla, México.
BLANCO ANDE, J. (1989-1990): «Análisis y evolución histórica del pacifismo» en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, n.º 75, pp: 43-60.
CAEDEL, M. (1987): *Thinking about peace and war*, Oxford University Press, Oxford.
CORTRIGHT, D. (2008): *Peace: a history of movements and ideas*, Cambridge University Press, Cambridge.
DE LA BOËTIE, E. (1986 [1574]): *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Tecnos, Madrid.
DE ROTTERDAM, E. (1985 [1516]): *Educación del príncipe cristiano y Querella de la paz*, Aguilar, Barcelona.
— (1982 [1511]): *Elogi de la follia*, Edicions 62, Barcelona.
— (2008 [1513-1515]): *Escritos de crítica religiosa y política*, Tecnos, Madrid.
DÍEZ DEL CORRAL, E. (1987): *Historia del pensamiento pacifista y no-violento contemporáneo*, Hogar del Libro, Barcelona.
FRAGA, A. (1970): *El pensamiento político de Gandhi*, Zero, Madrid.
FRONSAC, H. (1961): *No violencia y objeción de conciencia*, Sur, Buenos Aires.
GALTUNG, J. (2008): *Juan sin tierra*, autobiografía de Johan Galtung, ED M&S Editores, México.
GANDHI, M. K. (1983): *La no violencia en la pau y en la guerra* (escritos publicados en el diario Young India), Ahimsa, Barcelona.
— [1999 (1973)]: *Todos los hombres son hermanos*, Sígueme, Salamanca.
HOLMES, R. L. y GAN BARRY L. (2005): *Nonviolence in theory and practice*, Waveland Press, Illinois.
KELLY, P. (1997): *Por un futuro alternativo*, Paidós, Barcelona.
— (1984): *Luchar por la esperanza*, Debate, Barcelona.
LEDERACH, Jean Paul (2000): *El abecé de la paz y los conflictos*, Catarata, Madrid.
LLORENÇ, V. (1971): *Fundamentos de una pedagogía de la no violencia y la paz*, Marfil, Alcoi.
MUÑOZ, F. A. (2004): *Manual de paz y conflictos*, Universidad de Granada, Granada.
NUSSBAUM, M. C. (2014): *Emociones políticas*, Paidós, Barcelona.
PAIGE, G. D. (2012): *No matar es posible. Hacia una nueva ciencia política global*, Publicaciones Universitat Jaume I, Castelló.

PRAT, E. (ed.) (2004): *El pensamiento pacifista*, Icaria, Barcelona.
RUIZ MIGUEL, A. (1988): *La justicia de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
TEICHMAN, J. (1986): *Pacifism and the just war*, Basil Brackwell, Oxford.
THOREAU, H. D. (1987 [1849]): *La desobediencia civil y otros escritos*, Tecnos, Madrid.
TRUYOL Y SERRA, A. (1998): *Historia del Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid.
VITORIA, F. de (1963 [1539]): *Relecciones de Indis y De iure Belli*, Unión Panamericana, Washington.

CAPÍTULO XXVII

ANTIGLOBALISMO

CARMELO MORENO DEL RÍO

I. EL DISCURSO DEL MOVIMIENTO ALTERGLOBALIZADOR

1. LA GLOBALIZACIÓN

La globalización es un proceso histórico totalizador que explica —y al mismo tiempo justifica— la creciente aceleración de las relaciones complejas que viven nuestras sociedades modernas, caracterizadas por un aumento progresivo de la interconexión económica mundial o la proliferación de dinámicas sociales, culturales o políticas cuyas repercusiones son cada vez más internacionales. De hecho, esta aceleración e interrelación se ha incrementado tanto que hoy sabemos que el estallido de un determinado evento en un lugar concreto del planeta puede provocar repercusiones globales, como ocurrió por ejemplo con los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, que muchos autores ya colocan como un ejemplo de «acontecimiento global» que marcará la nueva lógica de acción política del futuro (Mann, 2001).

Gran parte de la discusión política y académica se ha convertido, por esta razón, en un análisis sobre qué es lo global, cómo podemos acotarlo, cómo gestionarlo y cómo valorarlo. Una de las discusiones más vivas está en saber si la globalización es un fenómeno excepcional de nuestra historia más reciente (Giddens, 2000) o más bien se trata de un fenómeno ya conocido en épocas pasadas pero que actualmente está redimensionado (Held, 1995; Melucci, 2000; Faux y Mishel, 2001). Otra de las polémicas es debatir si existe una sola globalización o en realidad existen muchas, en función de su impacto en las distintas zonas del planeta (Ramonet, 1997; Amin, 1998; Brunner, 2002; Luttwak, 2000, Navarro, 2000). Por otra parte, desde el punto de vista ideológico, la discusión está en saber si existe una o varias ideologías que sustentarían el actual fenómeno de la globalización. Para muchos autores, está claro que la globalización se ha desarrollado gracias a

una ideología, el globalismo, basada en unos rasgos específicos: defensa del anarquismo mercantil; justificación de Estados mínimos; aplicación de políticas de libre mercado, privatización y desregulación económica; defensa del progreso lineal e ininterrumpido basado en un sistema político de «democracia liberal a nivel mundial», en suma, los valores propios adoptados por el neoliberalismo moderno (Beck, 1998).

El objetivo del discurso de los llamados «glo-movimientos» (Martí, 2001), en sus inicios conocidos simplemente como movimiento *antiglobalización* y ahora autodenominado movimiento «alterglobalizador» (Fernández Buey, 2004), consiste precisamente en ver cómo es posible realizar una labor sistemática de desenmascaramiento ideológico del llamado globalismo como un primer paso hacia una posterior articulación de una ideología política diferente, basada en los principios de una nueva «ética global» (Singer, 2003). Es preciso analizar con detalle esta afirmación para resaltar los dos rasgos básicos de este nuevo discurso ideológico en formación. En primer lugar, hay que resaltar el hecho de que éste es un discurso concebido en clave *reactiva*, un discurso que trata de afirmarse *en oposición* a la globalización realmente existente, es decir, un discurso que trata de construir todos sus argumentos ideológicos a partir de una «lógica de la diferencia» (Laclau y Mouffe, 1985: 149) hacia el globalismo neoliberal. En segundo lugar, como complemento a lo anterior, está el hecho de que el discurso político de los llamados «glo-movimientos» es una apuesta ideológica sustentada en una multiplicidad de subjetividades políticas diversas, las cuales aspiran a articularse como un polo de atracción ideológico a partir de la creación de una «lógica de la equivalencia» (Laclau y Mouffe, 1985: 151) entre todos estos elementos dispares.

Es interesante preguntarse en qué medida el discurso de los «glo-movimientos» ha logrado desarrollar estas dos lógicas, la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia, de una manera coherente y sustantiva. Porque, en resumidas cuentas, la fuerza de este ideario político reside precisamente en unir distintas sensibilidades políticas que están vinculadas por una poderosa oposición a algo —elemento necesario de toda movilización política— dentro de un contexto de amplia pluralidad interna. En definitiva, se hace preciso analizar cómo está construida la ideología de estos movimientos, con todas sus virtudes y sus limitaciones. Sin embargo, con carácter previo, tal vez sería interesante hacer un breve recorrido histórico para ver cuáles han sido los momentos clave de emergencia y consolidación de este discurso político.

2. Del «movimiento antiglobalización» a la «alterglobalización»

Entre el 29 de noviembre y el 3 de diciembre de 1999 tuvo lugar en la ciudad de Seattle la 23.ª Conferencia anual de la Organización Mundial del Comercio, una reunión que ha pasado a la historia no tanto por los resultados que allí se obtuvieron sino sobre todo porque dicho acto coincidió con la celebración de una gran movilización internacional que logró reunir en dicha ciudad a varios miles de ciudadanos de todo el mundo, de procedencia muy variopinta (revolucionarios, reformistas, anarquistas, ONG, ecologistas, obreros, grupos feministas, sindicalistas, grupos a favor de los derechos humanos, entre otros muchos), cuyas acciones

más o menos «espectaculares» lograron atraer la atención política de todo el mundo. El objetivo de este acto fue reivindicar una especie de «justicia global» frente a los múltiples problemas generados por la globalización controlada por las multinacionales. En concreto, el núcleo de las protestas fue reivindicar la lucha contra la acción de las corporaciones y los gobiernos más poderosos, reclamando unas reglas comerciales internacionales más justas que alienten la justicia, la soberanía de las comunidades, la diversidad de las culturas y la sostenibilidad ecológica. El aparente éxito «mediático» de esta convocatoria, gracias en buena medida a la cobertura del acto que hicieron los medios de comunicación de todo el mundo —incluidas las imágenes violentas de los fuertes enfrentamientos entre los manifestantes con la policía—, hizo que este acto de protesta se convirtiera en un «hito» (el llamado «efecto Seattle»).

Le sucedieron otros muchos actos del mismo tipo en diversos lugares del planeta, que rápidamente facilitaron la creación de numerosas redes internacionales de solidaridad, integradas por diversos movimientos sociales, ecologistas, feministas, antimilitaristas, sindicatos, redes campesinas, organizaciones de parados, redes contra la exclusión social, organizaciones políticas de izquierda, todas ellas reclamando la celebración de actividades de resistencia a nivel global contra los diversos intereses del capitalismo global. Así, durante el año 2000 se vivieron de manera escalonada múltiples manifestaciones de amplia repercusión mundial, como la reunión del 16-17 de abril de 2000, en la que 10.000 manifestantes trataron de frustrar la reunión de la Asamblea del Fondo Monetario Internacional, reclamando medidas políticas contra la pobreza en el mundo; o la reunión del 26-28 de septiembre de 2000 en Praga, donde varios miles de activistas se congregaron en el Día de la Acción Global, solicitando la condonación de la deuda externa así como medidas para erradicar la pobreza en el Tercer Mundo.

El salto cualitativo en la historia de este movimiento de protesta a nivel mundial lo supuso la celebración de la primera reunión del llamado Foro Social Mundial (FSM), realizada en la ciudad brasileña de Porto Alegre, los días 25-30 de enero de 2001. Esta reunión, concebida como un contramodelo de la reunión del Foro Económico Mundial de Davos, nació con la vocación de servir como altavoz ideológico frente al pensamiento neoliberal. Gracias a la acción de ocho grandes instituciones internacionales con gran reconocimiento, muy diferentes entre sí, como son la Asociación Brasileña de Organizaciones no Gubernamentales (ABONG) o la más conocida Acción por la Tributación de las Transacciones Financieras en Apoyo a los Ciudadanos (ATTAC), el Foro Social Mundial (FSM) elaboró el 9 de abril de 2001 la llamada Carta de Principios que desde entonces se ha convertido en el principal documento ideológico de estos glo-movimientos, resumido en el lema *otro mundo es posible*. Desde entonces, el FSM se ha reunido todos los meses de enero para debatir el alcance de este movimiento: en 2002 y 2003 siguió realizando sus reuniones en la ciudad de Porto Alegre, pero en 2004 se trasladaron a la Kerala (India), otro de los países pioneros del movimiento. De esta forma el Foro Social Mundial se ha convertido en una especie de «proceso permanente en búsqueda y construcción de alternativas», frente a lo que denominan «proceso de globalización capitalista».

El análisis del discurso de esta Carta de Principios es un buen ejercicio para observar cuáles son los fundamentos doctrinales y las apuestas programáticas de

estos movimientos alterglobalizadores. En dicho documento hay tres ideas que han conformado el núcleo ideológico de estos movimientos. En primer lugar destaca en esta Carta de Principios que el FSM se considera «un proceso de carácter mundial», esto es, una dinámica que trata de generar la misma empatía entre los distintos países con independencia de sus características económicas, políticas o sociales: no se trata, por tanto, de distinguir entre países ricos frente a países pobres (criterio económico), o países democráticos frente a países no democráticos (criterio político), ni entre países con culturas diferentes (criterio ético-normativo). Para el FSM, todos los países merecen la misma consideración porque «están empeñados en la construcción de una sociedad planetaria centrada en el ser humano».

En segundo lugar, la Carta considera que el FSM es «un espacio abierto de encuentro para la profundización de la reflexión, el debate democrático de ideas, la formulación de propuestas, el libre intercambio de experiencias y la articulación de entidades y movimientos de la sociedad civil». Es decir, el Foro Social Mundial es básicamente un espacio para la deliberación pública, no un foro para la representación ni, mucho menos, para la toma de decisiones de ningún tipo. Como se dice expresamente, «nadie está autorizado a expresar, en nombre del Foro, posiciones que pretenderían ser de todos sus participantes», puesto que la idea de participación es más importante que la representación. Asimismo, se afirma que «los participantes no deberán ser llamados a tomar decisiones, por voto o aclamación, sobre decisiones o propuestas de acción que identifiquen a todos o a su mayoría y que se propongan como tomas de posición del Foro»: esto significa que se comprometen a no tomar decisiones, limitándose únicamente a difundir lo más ampliamente posible las decisiones que los participantes desarrollen dentro del propio Foro.

Finalmente, en tercer lugar, hay que destacar que en la Carta de Principios se señala expresamente que el FSM «es un espacio plural y diversificado, no confesional, no gubernamental y no partidario», donde no se institucionaliza «ninguna instancia de poder» y no se apuesta por ninguna fórmula política. El Foro Social Mundial considera que la «democracia», en sentido genérico, es el camino para resolver políticamente los problemas de la sociedad, pero no hace ninguna referencia directa al procedimiento democrático existente en las sociedades liberales. Dentro del FSM se hace una apuesta nítida por los valores de la sociedad civil, la «democracia participativa», y una apuesta mucho más difusa, inconcreta y menos articulada en favor de la política en el sentido tradicional del término. Sobre esta idea clave en el discurso de los movimientos alterglobalizadores volveremos más adelante.

En la actualidad, después de que se hayan celebrado varias reuniones del Foro Social Mundial y éste haya adquirido cierta continuidad en el tiempo, este «movimiento de movimientos» que es la «alterglobalización» se encuentra ante un cierto dilema histórico: pasada la efervescencia de su constitución como tal llega el momento de poner los pilares para su posible consolidación futura. El principal tema de la agenda de este movimiento, sin lugar a dudas, radica en cómo realizar un proceso de «institucionalización» del mismo. De hecho, algunas personas relevantes vinculadas a dicho movimiento, como la asociación ATTAC o el célebre pensador Noam Chomsky, plantean la necesidad de establecer instituciones sólidas, con unas bases más o menos unitarias dentro de este colectivo, que sienten las

bases para la creación de unas instituciones con capacidad para tomar decisiones; cabría incluso la posibilidad de establecer una nueva Internacional, similar a las ya existentes en otros momentos históricos —en este caso, sería la Quinta Internacional (Fernández Buey, 2004)—. De momento, todo parece indicar que el debate está planteado de forma severa entre aquellos que apuestan por una cierta *formalización* del movimiento frente a aquellos otros que no ven factible la compatibilidad de este *nuevo libertarismo* con la existencia de instituciones en su seno. Sin duda, este profundo debate ha afectado a la propia conformación ideológica de este movimiento «alterglobalizador».

3. ¿CONFORMAN LOS GLO-MOVIMIENTOS UNA IDEOLOGÍA?

A la vista de los rasgos básicos que componen el ideario doctrinal recogido en la Carta de Principios del Foro Social Mundial, cabe preguntarse hasta qué punto los documentos y los debates del mismo contribuyen o no a la formación de una ideología política para estos glo-movimientos. Como es sabido, toda ideología es un sistema de creencias basado en un discurso, una narrativa, que pretende ofrecer un sentido completo al mundo que le rodea (Laclau, 1990), reproduciendo un determinado sistema de dominación (Hall, 1988) que permitiría movilizar a diferentes actores, individuales y colectivos, en una determinada dirección. Caben pocas dudas de que el globalismo, a pesar de tener una escasa articulación formal —esto es, pese a no estar plasmada en ningún documento oficial—, es una ideología hegemónica en nuestro tiempo. Su atractivo reside precisamente en su mostrada capacidad para haber explicado la globalización actualmente existente como si ésta fuera la única, la mejor y la más natural forma de llevar a cabo la interrelación de las sociedades y las comunidades humanas a nivel mundial. El globalismo neoliberal no ofrece un manual de normas y valores al uso, ni tampoco un detallado programa de acción. Su objetivo, simplemente, consiste en formular una serie de tendencias de acción y explicaciones de procesos apelando a términos «científicos», tratando de garantizar una cierta coherencia interna con el fenómeno de la globalización actualmente en marcha.

Por ello, el reto del discurso de los llamados glo-movimientos es triple. En primer lugar, tienen que demostrar en qué medida la doctrina impuesta por el globalismo es una doctrina realmente *ideológica*, una doctrina que aspira a ser *científica* pero que en realidad no lo es. En segundo lugar, hay que demostrar en qué medida es posible reabrir un proceso de *ideologización* del debate público en las sociedades modernas en unos términos favorables a las tesis de tales movimientos, más allá incluso de los criterios impuestos por la teoría de la Estructura de Oportunidad Política, que han demostrado ser perfectamente compatibles con la legitimidad del discurso liberal de las sociedades modernas (Tarrow, 1997). Finalmente, en tercer lugar, está el reto de demostrar en qué medida dichos glo-movimientos tienen *una ideología política como tal*, articulada con unos rasgos sustantivos más o menos visibles.

Hay que decir que el primero de estos retos —tratar de demostrar el carácter radicalmente *ideológico* del globalismo— ha tenido un cierto éxito por parte del movimiento alterglobalizador. A juicio de sus promotores, cada vez más sectores

de la población a nivel mundial consideran que la globalización que actualmente describe el globalismo no es una narración irrefutable, una verdad en sí misma, coherente y natural, capaz de explicar cómo son, cómo podrían y cómo deberían ser las sociedades modernas. A menos que queramos caer en una especie de vicio totalitario, cerrado y dogmático frente a cualquier alternativa (Zizek, 2001), la pretensión del globalismo de estigmatizar los argumentos de sus oponentes con apelaciones sobre su supuesta irracionalidad —el paradigma del «fin de la historia» de Fukuyama— es para muchos autores un error estratégico que demuestra el carácter *ideológico* del globalismo bajo un supuesto paradigma cientificista.

Al margen de este éxito a la hora de desenmascarar las supuestas falacias de *neutralidad* del globalismo, el reto más importante que tiene pendiente estos glo-movimientos es saber cómo se puede reabrir el debate *ideológico* en nuestras sociedades, esto es, crear un nuevo escenario de «dialéctica ideológica» en torno al fenómeno de la globalización que tenga alcance práctico. Es decir, tal como señalan algunos autores, se trata de saber si es posible establecer el «retorno de la política» (Mouffe, 1993), para analizar los asuntos políticos de alcance global en sentido radical. Para ello, el gran desafío que deben asumir como propio todo el conjunto de glo-movimientos es saber si tienen *una* ideología como tal para semejante empresa; esto es, tener una estrategia discursiva con pretensiones de hegemonía (Thompson, 1990), estableciendo una narración de hechos, mecanismos claros para demonizar al enemigo y una sólida propuesta alternativa al pensamiento neoliberal (Erickson, 2001). Es decir, una propuesta de carácter *político.*

Sobre esta cuestión, hay que reconocer que el discurso de los glo-movimientos adolece actualmente de numerosas contradicciones, especialmente a la hora de articular los «puntos-nodales», a partir de los cuales sería posible articular dicha ideología alternativa. Básicamente, las contradicciones serían de dos tipos. La primera contradicción radica en que no está claro que los movimientos alterglobalizadores aspiren a conformar una ideología en el sentido tradicional del término. De hecho, en numerosas ocasiones parece como si su objetivo fuera construir una especie de «descripción ideologizada» de la realidad que, no obstante, recela de los planteamientos «excesivamente ideològicos». Es decir, para muchos de estos autores las ideologías —por ejemplo, el clásico planteamiento marxista que reconoce la existencia de la lucha de clases— son «descripciones ideológicas» válidas en la teoría pero en última instancia rechazables porque son «excesivamente ideológicas», esto es, demasiado simples, demasiado dogmáticas y esencialistas, con lo cual se reducen las posibilidades de captar a posibles simpatizantes en un mundo tan fragmentario, tal complejo y tan pluralizado como el actual. Al final, como señalan algunos autores, dentro del discurso de estos glo-movimientos se puede observar un cierto espíritu de carácter «anarquizante» (Graeber, 202), una ideología con una cierta aspiración libertaria, basado en unos principios doctrinales que bien podrían solaparse y hacerse equivalentes con el modelo «anarquista» que se destila en el discurso neoliberal sobre la sociedad global.

Esta última idea es interesante porque enlaza con la segunda contradicción en el discurso de los glo-movimientos, que consiste en la dificultad intrínseca que éste tiene para demostrar que sus propuestas sean *radicalmente diferentes* de aquellas a las que se quiere combatir. De hecho, parecería que los argumentos centrales de su discurso —defensa de la pluralidad, respeto a la diferencia, reconocimiento de

la complejidad, búsqueda de la reflexividad, evitar el uso de la violencia y los planteamientos maximalistas— son en realidad los mismos *issues* que forman parte del núcleo duro del discurso neoliberal del globalismo. Como muy bien critica Zizek, en uno de sus artículos más ácidos, los argumentos «alternativos» que supuestamente defienden estos glo-movimientos son en realidad argumentos «liberales» que sirven para apuntalar el discurso capitalista neoliberal (Zizek, 1998). Así, por ejemplo, no puede extrañar la paradójica situación que se vivió en el mes de enero de 2003 cuando el presidente de Brasil, Luis Ignazio «Lula» da Silva, se convirtió de forma simultánea en el protagonista más aplaudido del Foro Social Mundial de Porto Alegre y en la reunión del Foro Económico Mundial de Davos. ¿Acaso esta casualidad no es una demostración palmaria de la dificultad que tiene el discurso de los movimientos alterglobalizadores para ser visto como «realmente alternativo» al ofrecido por el globalismo?

4. Un Sujeto global para los glo-movimientos

Uno de los problemas más acuciantes en el discurso de los glo-movimientos ha consistido en saber cuál es el Sujeto político de este colectivo, quién forma parte del mismo, cuáles son sus señas de identidad, dónde están sus límites, cómo se constituye orgánicamente y cuáles son sus dinámicas de funcionamiento. Estos movimientos han tratado de sustentarse históricamente en tres tipos diferentes de sujetos históricos que podíamos denominar los *indígenas*, los *indigentes* y los *indigestos* (Moreno e Ibarra, 2002). En primer lugar, el «indígena» sería aquel sujeto que rechaza la uniformización planetaria de todas los seres humanos basada en las pautas culturales propias de la sociedad moderna de Occidente, los valores liberales del individualismo, el privatismo, el tecnologismo, el cientificismo, el secularismo. En segundo lugar, el «indigente» sería aquel sujeto que rechaza la desigualdad *económica* entre ricos y pobres producida por la propia lógica depredadora del capitalismo globalizado. Finalmente, en tercer lugar, el «indigesto» sería aquel sujeto que rechaza los hábitos de un consumo irresponsable que se realiza mediante usos que manipulan la armonía de la naturaleza, como ocurre por ejemplo con la producción transgénica en el ámbito de la alimentación.

El objetivo del discurso de los glo-movimientos consiste, en teoría, en tratar de establecer una cierta «lógica de la equivalencia» entre estos tres sujetos, como si realmente fueran un mismo sujeto dotado de una ideología común, basada en una serie de principios políticos y prácticas semejantes. En realidad, como vamos a observar, el principal dilema de estos sujetos ha radicado en la pluralidad y el entrecruzamiento de sus propuestas.

Si pensamos un momento en tres ejemplos representativas de este movimiento alterglobalizador, podremos contrastar las tensiones existentes entre ellos. Tenemos, por un lado, el discurso del sujeto indígena, en boca de una ilustre analista y activista del movimiento indígena, como es Vandana Shiva. En su discurso, esta mujer de origen hindú recela de la actual globalización y apuesta por defender los derechos de todos los pueblos del mundo a su diversidad cultural, a sus formas de vida, a su propia forma de tratar la naturaleza, el derecho de todos los pueblos a cultivar su propia tierra, especialmente en los países pobres, frente a la biotecno-

logía importada por las industrias capitalistas (Shiva: 1997, 2003). La pregunta clave que podemos hacer a esta autora, cuyas obras están por lo demás llenas de datos sobrecogedores, es analizar cómo es posible compatibilizar un modelo de defensa multicultural y erradicar la desigualdad sustantiva en el mundo, esto es, en qué medida es posible articular una ideología y una praxis política que hable de las intricadas relaciones que existen entre defender la «diferencia» indígena y el logro de unas mayores cotas de «igualdad» social, cultural y económica a nivel global.

Pensemos ahora en otra ilustre voz, en este caso representante del discurso de los indigentes, como es Susan George, quien sí alaba la globalización pero apuesta por una ideología que defienda un sistema político, económico y social mundial basado en principios de justicia distributiva, frente al actual sistema capitalista que, a su juicio, los bloquea e impide (George, 2001). La pregunta clave que podemos hacer a esta autora es pensar cómo es posible compatibilizar un aumento en los niveles de riqueza del modelo económico global y exigir al mismo tiempo unas condiciones equiparables en los niveles de vida, hábitos sociales, pautas de consumo y formas de pensar entre los distintos colectivos sociales que existen en el mundo, desde los campesinos de Angola a los trabajadores fabriles de Bratislava o Melbourne, pasando por las comunidades agrícolas de América Latina.

Pensemos, finalmente, en una representante del discurso de los indigestos, por ejemplo, la ministra de Agricultura del partido verde alemán, Renate Kuenast quien, tras asumir su cargo en enero de 2001 en plena crisis provocada por el «mal» de las «vacas locas», anunció su disposición a apoyar un cambio radical en el modelo de producción agrícola en su país, apostando por un modelo más ecológico, sano y seguro, pensando en el interés primordial de los consumidores. La pregunta clave que podemos hacer a esta autora es pensar cómo deberíamos compatibilizar un modelo de consumidor global dentro de un sistema organizativo de consumo a nivel mundial, que debería basarse en una cierta estandarización del consumo para mantener un sistema de intercambios democráticos en todas las partes del planeta y favorecer así el desarrollo mutuo de todos.

Como se puede ver, los contenidos del movimiento alterglobalizador son muy ricos, pero demuestran hasta qué punto sus propuestas son sumamente intrincadas y no fáciles de armonizar en toda su plenitud. Los ejemplos polémicos no son, ciertamente, nada extraños: es fácil encontrar dentro del movimiento alterglobalizador «indigenistas» que buscan el proteccionismo de sus industrias y no ven fácil conciliar su postura con los intereses económicos de los más pobres, «indigentes» que piden mayor libertad económica global para un mayor desarrollo de sus actividades y no ven fácil armonizar su postura con críticas sobre una mayor liberalización del mercado, e «indigestos» que promueven garantizar su calidad de vida, aun a costa de los intereses de otros colectivos. Por otro lado, además, este Sujeto de hecho no se ha constituido de forma simultánea y homogénea a nivel internacional, desplegándose a continuación por naciones y regiones, dado que surge de la confluencia de diversas organizaciones y movimientos prioritariamente nacionales, locales. Aunque a veces se diga que este movimiento antiglobalista supone el resurgir del viejo internacionalismo obrero, conviene recordar que la Primera Internacional nació desde el espacio internacional y luego se estableció en las regiones nacionales. Ciertamente algunas de las organizaciones que confluyen en el movimiento antiglobalista tienen esta estructura de irradiación del centro trans-

nacional a la periferia nacional (Greenpeace o People's Global Action) pero *el conjunto* del movimiento no tiene esa dinámica, al menos por ahora (Ayres, 2001; Rucht, 1999).

Una de las propuestas teóricas-prácticas que con mayor honestidad y mayor profundidad analítica ha tratado de reconocer estas contradicciones y han hecho una apuesta decidida para definir un Sujeto para estos glo-movimientos es el libro de Toni Negri y Michael Hardt, *Imperio*, el cual se ha convertido de hecho en uno de los referentes académicos más citados de todo el movimiento alterglobalizador (Vallespín, 2002). Este texto, un híbrido de planteamientos marxistas, franciscanos y posmodernos, se plantea como hipótesis radical la imposibilidad de definir un Sujeto histórico revolucionario de manera sustantiva, esto es, un Sujeto al que pueda oponérsele un *Otro* con rasgos sustantivos diferenciados. Vale decir: todo el mundo puede ser indígena —un ser local— y lo contrario, esto es, un ser cosmopolita que se conecta con los lugares más remotos del planeta y participa de las mismas pautas culturales; todo el mundo puede ser indigente —perder su situación económica de cierto bienestar— y lo contrario, esto es, ser partícipe, incluso inconscientemente, de procesos de explotación económica a distintos niveles; todo el mundo puede sufrir una indigestión y ser un defensor del consumo responsable, ecológico y demás. Según Negri y Hardt, todos los individuos estamos *dentro* de esta misma lógica compleja, una lógica que se desarrolla dentro de un marco imperial, el cual genera dentro de sí sus propias diferencias y tensiones ontológicas. Si esta hipótesis es cierta, ¿cómo construir entonces el Sujeto de la alterglobalización? Para estos autores, la apuesta es creer en la llegada de la *multitud*, una categoría que supuestamente está en proceso de formación y que se caracteriza por la suma de *todas* aquellas personas, situaciones y procesos que surgen en *cualquier* lugar de mundo y que son contrarios al modelo neoliberal de globalización capitalista.

Antes de profundizar más en la compleja configuración de este Sujeto antiglobal, asunto sobre el que volveremos al final del capítulo, tal vez deberíamos ahora analizar cuáles son los conceptos básicos que constituyen el armazón principal de este ideario antiglobal. Básicamente, por seguir un orden, será de interés analizar estos cinco apartados: la concepción de la naturaleza humana que tiene la ideología antiglobal; su concepción de la política y del poder político; su concepción de la identidad, vinculando los términos de local, nacional y global; su visión de los valores políticos básicos, como es la libertad, la igualdad y la justicia; y su noción de ciudadanía.

II. LOS CONCEPTOS BÁSICOS DEL IDEARIO ANTIGLOBALISTA

1. EL ENEMIGO

Como todo constructo discursivo-ideológico, el movimiento alterglobalizador se articula sobre el intento de establecer una oposición binaria de seres antagónicos, esto es, sobre la definición de un enemigo al que supuestamente habría que combatir. Dentro de la categoría de seres humanos que este discurso rechaza, la atención se centra en tres tipos de personas que podríamos denominar como los

ejes vertebradores del Globalismo: el Cosmopolita, el Capitalista y el Consumista. Frente a estos individuos, los glo-movimientos defiende una tríada diferente de seres humanos, que serían el Combatiente local, el Comerciante justo y el Comprador concienciado.

El Cosmopolita representaría el prototipo humano más elaborado del globalismo, un individuo que es reconocible en cualquier lugar del planeta porque no exhibe ninguna particularidad local (étnica, religiosa, sexual, etc.) que lo identifique de forma especial y lo vincule a una comunidad concreta. Según este discurso, el imaginario final de este sujeto cosmopolita se parece enormemente a ese ciudadano sin atributos moderno que describiera Robert Musil, un *«nowhere» man* (Walzer, 1992) contra el que es preciso combatir, porque equipara a los seres humanos desde una perspectiva puramente legal y descontextualizada que puede acabar con la propia variedad y riqueza infinita de los seres humanos.

La figura del Combatiente local se contrapone como una alternativa capaz de defender los derechos diferenciados de los indígenas de cada país frente a la homogeneidad universal del cosmopolita global. Sin embargo, ¿en qué consiste esta figura del combatiente local? ¿Cuál es su relación con lo global? Pensemos en un ejemplo paradigmático: la lucha de los derechos indígenas llevada a cabo por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México (Mota, 2000; Montemayor, 1998; Turok, 1998). Al margen de la consideración mediática que traslada el líder carismático de este movimiento, el subcomandante Marcos, es importante observar cómo en este discurso indigenista se vertebra una relación especial entre lo local y lo global, entre lo universal y lo particular, de una manera mucho más compleja que los arquetipos inicialmente previstos. Así, si analizamos el discurso que los indígenas locales zapatistas leyeron en el Parlamento mexicano el 28 de marzo de 2001 para defender los derechos de los pueblos indígenas en ese país, comprobamos que en dicho texto aparecían varias apelaciones a «los pueblos de todo el mundo», a «todos los indígenas del mundo». ¿Cómo podemos interpretar estas frases? Para autores como Zizek, estas frases vienen a confirmar que este tipo de discursos, aparentemente defensores de lo *particular*, en realidad lo que hacen es tratar de defender valores universales, esto es, son discursos que entienden «lo indígena» como la condición *universal* de la humanidad y tratan de desplazar la categoría del ciudadano cosmopolita-universal a un nivel de *particularismo* forzoso, más o menos minoritario (Zizek, 1998: 184-187): los combatientes indígenas tratan de convertir a los cosmopolitas en seres particulares, en seres excepcionales que no representan la norma general de la humanidad. Por eso, la mejor estrategia es buscar la complicidad de otros indígenas locales en otro lugar del mundo. La cuestión final, sin embargo, está en saber si de verdad se produce ese diálogo entre indígenas, entre combatientes locales que viven en contextos tan diferentes. El propio movimiento zapatista ofrece algunas respuestas a esta cuestión, cuando reconoce —tal como le critica el pensamiento liberal más progresista— que ciertos usos y costumbres de las comunidades indígenas exigen una revisión profunda como, por ejemplo, la situación de las mujeres y su papel dentro de la nueva sociedad indígena. Pero, además, el reto de los combatientes indígenas consiste es manejar otra paradoja aún más profunda: cómo luchar contra el cosmopolita vacío, cómo convertir lo indígena en un asunto universal y, al mismo tiempo, llenar el diálogo entre indígenas de todo el mundo desde la empatía y el mestizaje para

lograr una sociedad global intercultural. Si pensamos en las reacciones globales que producen las «revoluciones políticas» de corte indigenista que se han producido en los países islámicos en las últimas décadas —la revolución iraní, la revolución de los talibanes, las revueltas en Iraq, incluso el fenómeno del fundamentalismo internacional de corte wahabí—, vemos que el reto de un diálogo empático entre los indígenas de todo el mundo frente a un enemigo cosmopolita común es mucho más complejo de lo que parece a primera vista.

El Capitalista es, supuestamente, el segundo enemigo de los glo-movimientos en la medida que representa el principal defensor material del sistema económico global actualmente existente. La globalización es, hoy por hoy, un asunto impulsado desde el ámbito de la economía por distintos sectores, no sólo por las grandes multinacionales, sino también por los flujos financieros, de capital y de servicios que activan el llamado «capitalismo informacional» (Castells, 1998), así como la ayuda inestimable de los gobiernos de la mayoría de los países, sometidos a la (i) lógica de la *glurbanización*, que consiste en que cada ámbito político trate de elaborar estrategias puntuales para obtener ventajas competitivas en un escenario económico de carácter planetario (Jessop, 2000). En palabras de Habermas, el capitalista basa su éxito en haber convertido la «lógica economicista», la lógica de la competitividad y la productividad, en el mundo-de-vida por excelencia, un modelo único que sirve para explicar todos los ámbitos de las relaciones humanas.

Frente a este prototipo, es importante observar que la ideología de los movimientos alterglobalizadores no ha sido hasta ahora capaz de ofrecer un modelo social y económico alternativo opuesto al «imperial» sistema económico de mercado. Eso sí, son conscientes de que su modelo pasa por romper con esa «lógica economicista», de liberalización y privatización, que impera en las relaciones económicas mundiales. Por esta razón, la principal tarea de estos movimientos está siendo buscar mecanismos para desacreditar de manera puntual e indirecta este «espíritu economicista» del modelo capitalista realmente existente, y forzar así la aparición de un sistema económico global nuevo, un sistema económico de mercado pero basado en otros valores distintos. Desde el sindicalismo agrícola francés (Bové y Dufour, 2001), proponiendo el establecimiento de sistemas de propiedad y gestión cooperativa, hasta las iniciativas acerca del «software libre» para compartir la producción de programas informáticos, o el propio movimiento ATTAC, que persigue medidas contra el capitalismo financiero internacional, estas propuestas dispersas tienen algo en común: un profundo recelo frente al capitalismo globalizado de grandes multinacionales, sometido únicamente a los intereses del capital. Todas ellas proponen medidas colectivas circunscritas a contenidos limitados, que impulsan un nuevo modelo económico.

Una de las estrategias de esta ideología frente al modelo de capitalista neoliberal ha sido iniciar un proceso encaminado a encumbrar la figura del Comerciante justo, una especie de sujeto que pretende convertir la lógica del intercambio económico mundial de bienes y servicios en un asunto de carácter ético y social antes que puramente económico. El Comercio Justo, como señalan sus promotores en las conferencias de Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), aspira a instaurar un nuevo modelo en las estructuras comerciales a nivel internacional, que da un trato preferencial a los países más desfavorecidos, ofrece un precio de garantía para los productos del Tercer Mundo, garantiza una remunera-

ción digna para los productores y promueve unas condiciones de trabajo mínimas para los trabajadores de todos los países. Como advierten algunos autores, el reto del comercio justo actualmente está en consolidar ciertos canales de distribución y de comercialización para este tipo de productos, que al final podrían implicar una especie de «desconexión» o, en expresión de W. Bello, de «desglobalización» de los países pobres como camino para su desarrollo (Bello, 1999). Sin embargo, como también advierten estos autores, el reto del Comerciante Justo es también no crear «un mundo artificial donde la apariencia de solidaridad y acción social disimule una actitud conformista con las estructuras de poder económico y comercial que no hagan más que perpetuar un modelo de dependencia y neocolonialismo» (Cantos, 1998: 174-175). Es decir, el Comerciante Justo debe evitar ser el nuevo rostro de la caridad global, que podría incluso convertirse, de forma no deseada, en un mecanismo de reforzamiento del capitalismo neoliberal. Para ello, sería interesante ver cuáles son sus propuestas concretas cuando se discute el aumento de la producción económica en los países del Tercer Mundo que afecta al bienestar de los ciudadanos del Primer Mundo.

Finalmente, como corolario a este ramillete de enemigos del discurso alterglobalizador, tenemos la figura del Consumista. Para esta ideología, representa el último eslabón en el proceso del globalismo: el consumista es aquella persona cuyo ritmo de vida corre al margen de cualquier preocupación sobre el grado de derroche energético y el tipo de desgaste ecológico que produce nuestra moderna sociedad del desarrollo. Además, el consumista se caracteriza no sólo porque consume mucho, sino porque lo hace de una determinada manera: compulsivamente, más allá de su propia necesidad, pensando en sus intereses personales más inmediatos sin pensar en el valor material de los productos que consume. Frente a éste, los glo-movimientos plantean un modelo de consumidor distinto, el llamado Comprador concienciado: un individuo consciente de que su actividad de consumo tiene una significación política y exige además una serie de garantías y derechos dentro del sistema de producción global. El comprador concienciado es aquel que relaciona sus hábitos de consumo con el respeto al medio ambiente, exigiendo que los productos que consume sean fabricados en condiciones de trabajo dignas, sean productos de calidad y respondan a ciertas garantías de salubridad. Porque, y esto es lo importante, el comparador concienciado tiene claro que el consumo global se relaciona de forma armoniosa e inseparable con el sistema de producción global. Ralph Nader, aspirante del Partido Verde a la presidencia de Estados Unidos en 2000 y 2004, y que actualmente lidera la agrupación Public Citizen, explica que el consumidor es actualmente una de las armas más poderosas que tiene la ciudadanía para obtener mayor protagonismo cívico y participación política en los asuntos públicos (Bollier, 2000). El problema radica en saber cómo es posible ser un comprador activo y no convertirse en una variable perversa del consumista global.

En principio, el comprador responsable desprecia el consumo basado en criterios simbólicos; vulgarmente, lo que conocemos como consumir «marcas», esto es, ciertos valores y ciertas necesidades imaginarias vinculadas a nuestra sociedad de consumo (Klein, 2001). Sin embargo, como advierte el propio movimiento alterglobalizador, cualquier tipo de consumo asume un cierto riesgo de deificación simbólica, todo consumo está orientado por el mismo criterio simbólico de aceptar

ciertos «valores»; esto mismo ocurre en el caso del movimiento con el consumo de ciertos productos (ecológicos, de calidad, elaborado de manera sana, realizado en condiciones de trabajo más o menos dignas y comercializado éticamente a través de redes de solidaridad internacional, etc.) frente a otros. El riesgo de asumir esta visión centrada en el simple consumo podría ser paradójico, ya que exigir el consumo de ciertos bienes primarios de calidad (producidos con las garantías debidas: mayormente en el Primer Mundo), reivindicar el consumo de bienes elaborados que no dañen al medio ambiente (producidos con la mejor tecnología: básicamente en el Primer Mundo), y pedir el consumo de productos sanos (producidos con *label* de calidad científica: principalmente del Primer Mundo) reabriría de nuevo una brecha imposible de cerrar (Conde y Alonso, 2002), ya que el consumo de este tipo de bienes «patentados» perjudica en términos globales el sistema de producción de los países menos desarrollados.

Uno de los temas que más tiempo ha ocupado los debates dentro del movimiento alterglobalizador ha sido analizar el sistema de las «patentes» que actualmente está vigente en la sociedad internacional, una figura clave en el sistema de propiedad privada informacional en el capitalismo del siglo XXI (Boulet y Velásquez, 1998) y uno de los principales caballos de batalla que hay que combatir. A su juicio, el modelo de patentes en manos de las empresas privadas, en definitiva, defiende un modelo de producción que limita de manera insuperable la posibilidad de que los países menos desarrollados puedan construir sistemas de producción autónomo que garanticen a sus ciudadanos un nivel de consumo y de compra acorde con sus capacidades y con sus necesidades (Shiva, 2003). En este sentido, experiencias como la frustrada vacuna contra la malaria del colombiano Eduardo Patarroyo (cuya patente fue donada a la Organización Mundial de la Salud, pero que no ha podido ser desarrollada por falta de apoyo financiero para su posterior investigación y comercialización), o la reciente iniciativa de la OMS de aceptar, *con carácter excepcional*, que países como Sudáfrica y Brasil puedan fabricar medicamentos genéricos para la lucha contra el sida *pero solamente dentro de sus propias fronteras*, tras una dura negociación con las empresas que gestionan las patentes de tales medicinas a nivel mundial, son ejemplos que demuestran las limitaciones que impone el globalismo actualmente existente a la capacidad de compra de muchos habitantes del planeta. Para el discurso alterglobalizador, el comprador consciente reclama un modelo de consumo que esté acorde con un tipo de producción alternativo.

2. La política

La pluralidad existente en el discurso del antiglobalismo se detecta de manera muy evidente cuando se analiza la compleja visión que estos colectivos tienen de la política, de las instituciones políticas y de la capacidad de éstas para gestionar los fenómenos de la globalización (Alvater, 2000). Básicamente, dentro del antiglobalismo existen dos tendencias muy diferentes, que no son necesariamente incompatibles pero sí presentan dos visiones distintas de cómo entender la política. Por un lado están aquellos grupos que tienden a valorar negativamente la política, y de modo especial la política realizada a nivel internacional. Por otro están aque-

llos otros que tienen una visión más pragmática y positiva de la política, aunque recelan y critican duramente el modelo político vigente.

Hay una primera corriente dentro del movimiento que tiene un espíritu claramente libertario, de corte social-anarquizante, que lucha contra el poder político establecido y centralizado en unas instituciones concretas, definidas un tanto peyorativamente como *políticas*. La defensa del localismo (sea en Francia con el sindicalismo campesino de la *Confederation Paysanne* o en Brasil con el Movimiento de los Sin Tierra), la lucha de los movimientos sociales libertarios (desde el *Anarquist Action Collective* americano hasta el *Movimiento de Resistencia Global* en España) o en general la mayoría de las organizaciones conocidas originariamente como «antiglobalización», responden precisamente a esa estrategia de defensa de espacios *sociales* frente a las pretensiones provenientes del ámbito de lo *político*. En este sentido, podríamos decir que estos discursos *anti-políticos* se definen por la necesidad que tienen sus miembros de construirse un espacio para sí, esto es, la necesidad de sentirse ligados a unas *vivencias* que compartir, en las cuales estos sujetos pueden reconocerse mutuamente, más allá y frente al tipo de *convivencia* que pretende construirse desde el ámbito de la política formal (Melucci, 2001). Desde esta perspectiva, por tanto, la política es vista como un elemento extraño y patógeno contra el que hay que combatir, mediante acciones puntuales, de tipo simbólico, acciones de resistencia como ocurre por ejemplo en las ya famosas acciones de protestas contra las reuniones del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio o la Cumbre de las Américas. Frente a estas estructuras políticas, el movimiento antiglobalización reivindica una práctica social más horizontal, más democrática, basada en la creación de plataformas cívicas y reuniones asociativas de tipo informal, como la Cumbre de los Pueblos de las Américas reunida en Quebec en abril de 2001, el Foro Social Mundial, o el Forum Universal de las Culturas celebrado en Barcelona en 2004. Sin duda en todas estas declaraciones se reivindica genéricamente «la democracia como el camino para resolver políticamente los problemas de la sociedad» (Foro Porto Alegre, Punto 9) pero no resulta nada evidente que ello implique una defensa incondicional de la política, y menos aún de la política de tipo representativo propia de las democracias formales. Más bien parece que se pretende impulsar y priorizar procesos de participación o radicalidad democrática. Incluso, como afirma Saramago en uno de sus últimos libros, es posible utilizar la participación política —mediante el voto en blanco— con el único fin de dinamitar la lógica de la política formalmente establecida (Saramago, 2004).

Frente a esta corriente, hay una segunda opción dentro del movimiento alterglobalizador, radicalmente diferente, que cree en la política pero exige un cierto cambio en las reglas del juego político, especialmente a nivel internacional, introduciendo una racionalidad distinta, una regulación política diferente de la lógica economicista actualmente imperante, que llevaría a la eliminación de las prácticas que hacen aumentar la pobreza y la injusticia en el mundo. Es decir, se trataría de recuperar no sólo la noción de democracia sustantiva, sino la noción misma de política, de *politizar* las relaciones internacionales. En este nivel, aparentemente más posibilista pero igualmente crítico, se encuentran las propuestas del famoso movimiento ATTAC o las propuestas para crear una «renta mínima personal» garantizada a nivel global. En el caso del movimiento ATTAC, creado en 1998 tras la publicación de un artículo de Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique* titulado «Desarmar los

mercados», el objetivo es lograr el control democrático de los mercados financieros y de sus instituciones mediante la implantación del llamado impuesto Tobin, una tasa que permitiría gravar las transacciones de capital a nivel global, especialmente las operaciones financieras de compra-venta de dinero a corto plazo, altamente volátiles y especulativas, y destinar estos recursos económicos para financiar actividades económicas productivas destinadas a paliar las desigualdades sociales a nivel mundial (Kaul, 1996). En el caso de la propuesta del salario mínimo mundial, como plantea entre otros René Passat, el objetivo es simplemente adecuar la distribución de la renta a nivel mundial a las nuevas condiciones de la economía global, modificando el concepto del trabajo y la medición de la tasa de empleo, que ya no puede consiste en medir «el número de sujetos ocupados» sino «el número de horas trabajadas en una colectividad durante un período de tiempo determinado» (Passat, 2001: 316-317). En estas propuestas, como se puede observar, el objetivo no es criticar la política sino *apropiarse de ella* para transformar la sociedad. Como dice una autora de inspiración neomarxista, «el problema no es persuadir a quienes impiden que se alcancen estos resultados de que sus políticas son erróneas, sino obtener poder» (George, 2001: 240). Es preciso recuperar la centralidad de lo político para influir sobre la realidad social. Se requiere, por tanto, obtener el poder político establecido, recuperar esa centralidad y hacerla transnacionalmente operativa. Lograr «una globalización solidaria, apoyada en sistemas e instituciones internacionales democráticas al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos» (Foro Porto Alegre, Punto 4).

3. Identidad local, identidad global

El fenómeno de la identidad es otro de los asuntos cruciales dentro del pensamiento alterglobalizador donde se puede encontrar una variedad de enfoques que se complementan. Como afirma Richard Rorty, esta variedad de planteamientos sobre la cuestión identitaria es hoy un asunto central en el pensamiento de la izquierda, que oscila entre defender la identidad basándose en la clásica teoría marxista de la «lucha de clases» o defender la identidad basándose en la más moderna teoría de la «lucha de clanes» (Rorty, 1999: 72). De hecho, algunos autores cercanos a esta ideología antiglobalista aluden al fenómeno de la identidad y del multiculturalismo con carácter ambivalente, ya que éste puede servir tanto para criticar como para apuntalar el modelo de globalización económica, social y cultural actualmente existente (Jameson y Zizek, 1998: 172; George, 2001: 114-117; Gruzinski, 2000: 15-16). Por esta razón la defensa de estas *políticas de la diferencia*, según estos autores, no debería servir para difuminar y dispersar las estrategias comunes de oposición a la ideología del globalismo.

Como ya vimos antes, el mejor argumento para reivindicar la identidad particular de las personas a nivel mundial sin caer en un aislamiento político y social consiste en explicar las razones por las cuales el actual modelo de globalización está generando en buena medida una homogeneidad, pero una *homogeneidad de la pobreza*, entre las distintas comunidades del planeta. Según esta visión, la defensa de la identidad se revelaría como el mejor instrumento para contrarrestar las duras condiciones de miseria en la que están viviendo la mayoría de los habitantes del planeta frente a

una minoría cada vez menor de personas económicamente viables (Robertson, 2000). Por esta razón, un campesino como José Bové, a pesar de vivir en un país rico como Francia, reivindica «el derecho de los pueblos a alimentarse ellos mismos y a elegir libre y democráticamente su tipo de agricultura» (Bové, 2002). No obstante, queda por comprobar en qué medida el argumento de la identidad sirve efectivamente para luchar contra la homogeneidad de la pobreza o, por el contrario, impide la reducción de dicha pobreza en numerosos lugares del planeta.

Con todo, la cuestión de la identidad implica una dimensión mucho más profunda, que está relacionada con el tipo de individuos que conforman la realidad social y la práctica discursiva de este colectivo. El hecho de que muchos de los principales valedores de este discurso sean personas de clase media, con un nivel educativo alto y que viven básicamente en las sociedades desarrolladas del Primer Mundo, priva a este discurso de una gran fuerza emancipatoria y sobre todo de fuerza numérica. Es de suponer que a medida que aumenten las relaciones sociales, comunicacionales y personales entre los individuos del Primer Mundo y del Tercer Mundo, como sucede por ejemplo a través del fenómeno de la inmigración, aumenten las posibilidades de extender este movimiento y este discurso, creando identidades más entrelazadas y empatizadas entre individuos que, pese a su origen diverso, son capaces de articular intereses políticos comunes. Pero bien podría suceder lo contrario, esto es, que el fenómeno de la multiculturalidad sea utilizado como excusa para el aumento de las tensiones xenófobas, racistas y el incremento del voto político de la derecha radical, como ocurre en diversos países.

4. Libertad, igualdad y justicia

El debate sobre los valores en el movimiento antiglobalizador está siendo un debate abierto y sumamente fructífero que se nutre, como ya hemos visto, de distintas perspectivas, como son los movimientos libertarios, neomarxistas, ecologistas y, de modo especial, el feminista. La participación masiva de mujeres en los distintos movimientos sociales y organizaciones internacionales que forman este conglomerado (Roma, 2001) ha dotado a los glo-movimientos de una fuerza ideológica novedosa, basada en una lógica política «de la presencia» (Phillips, 1995) que busca no tanto reivindicar valores sino hacerlos reales. Para ellas, el reto está no tanto en reivindicar ciertos valores sino en demostrar de manera pública que los valores, aunque están plasmados en los textos formales y en las declaraciones internacionales, en la práctica no se cumplen. Esto es cierto especialmente, y de ahí su insistencia, en el tema de la igualdad, o, mejor dicho, en el tema de la *des*igualdad.

Los glo-movimientos se centran en demostrar empíricamente que la igualdad real *no* existe, y por tanto la libertad real está seriamente limitada. A nivel global, lo que existe es la *des*igualdad, la asimetría, tanto en la presencia de los distintos colectivos en los foros públicos como en la distribución económica de la renta y del trabajo a nivel internacional. Para estos ideólogos, la globalización ha acentuado estas tendencias hacia la diferenciación extrema entre sociedades y países, hasta el punto de que paradójicamente muchos colectivos sociales, cada vez más, se parecen gracias a la miseria. Por esta razón, el objetivo de éste debería ser, precisamente, luchar contra esa tendencia hacia la desigualdad material creciente.

El concepto de justicia se ha convertido, por estas razones, en uno de los términos claves para articular su discurso, más allá de los valores de la libertad y de la igualdad. El uso del concepto de justicia, sin embargo, tiene sus propias connotaciones. Frente al modelo rawlsiano de justicia universal procedimental, o la visión walzeriana, más sustantiva pero básicamente localista, el modelo de justicia en el discurso de la alterglobalización apuesta por una justicia sustantiva pero de tipo universal, una justicia que sea material, bien de tipo económico-distributivo (Fraser, 1997), bien de tipo normativo, inspirada en valores éticos como los derechos humanos o la persecución de los crímenes contra la humanidad (Bassiouni, 1992). En este sentido, la exigencia de crear un Tribunal Penal Internacional, para superar el estricto ámbito procedimental del derecho positivo a nivel estatal, es uno de sus objetivos más concretos. Un objetivo que se vio plasmado, paradójicamente, con la constitución de dicho Tribunal para juzgar al ex dictador Slovodan Milosevic tras la «guerra humanitaria» —una guerra que no contó con la oposición global del movimiento alterglobalizador, a diferencia de la guerra de Iraq—, una guerra que trató de poner fin a los conflictos étnicoterritoriales en la antigua Yugoslavia. El reto en esta reivindicación de una especie de justicia internacional, nuevamente, radica en la posibilidad de constituir un organismo de justicia desde foros internacionales y evitar que éste no quede sometido a los propios intereses sustantivo de ciertos Estados. Es decir, crear un marco de justicia internacional más allá del positivismo supraestatal pero que, al mismo tiempo, tenga las mayores garantías jurídicas posibles.

III. CONCLUSIONES

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, la guerra de Iraq en 2003 y sus terribles consecuencias posteriores (en nuestro caso, la ya conocida masacre del 11 de marzo de 2004) nos han colocado ante un escenario de globalización mundial muy convulso y, desde luego, difícilmente imaginable hace unos años. La democratización en el acceso global a recursos tan valiosos hoy en día como son la información y la tecnología ha provocado fenómenos tan curiosos y alarmantes como la llamada «privatización de la guerra» (Nye, 2003), un hecho especialmente evidente en el caso del terrorismo islámico de Al-Qaeda que sacude a todo el planeta. Este hecho es un síntoma que nos invita a reflexionar hasta qué punto el actual modelo de globalización política está sacudido por la violencia y dibuja de cara al futuro un panorama *anárquico*, muy diferente del «anarquismo» preconizado tanto por el globalismo como por buena parte del discurso alterglobalizador.

El discurso de los glo-movimientos tiene internamente un gran dilema que deberá resolver en el futuro con mayor o menor acierto. Por un lado, parece claro que reconoce críticamente la existencia de un cierto *anarquismo* en el ámbito de lo global, que considera nocivo, fuente de numerosas tensiones y contra el que es preciso combatir. Por otro lado, sin embargo, reconoce que sus propuestas tienen un problema a la hora de ser articuladas dentro de un perfil unitario concreto más allá de la simple suma abigarrada de propuestas concretas. Frente al perfil ideológico cerrado y dogmático de los discursos críticos tradicionales, el discurso alterglobalizador apuesta por un perfil táctico de carácter *experimentalista*, basado en

la realización de acciones puntuales frente a «acontecimientos» especialmente criticables: boicotear la realización normal de una reunión del Banco Mundial, paralizar el proceso de negociación del Acuerdo Multilaterial de Inversiones (AMI) o, por ejemplo, defender el derecho de los países pobres para que puedan fabricar sus propios medicamentos sin tener que pagar por las patentes de los mismos. El objetivo de estas prácticas es aparentemente defensivo, una reacción que quiere ser un «movimiento de resistencia» contra el Mundo Actualmente Existente, siempre desde una variedad muy plural, una «nube de mosquitos» (Martí, 2003) anárquica y poco estructurada de propuestas políticas, que corre el riesgo de crear espacios autistas, dentro incluso del propio movimiento.

Cabe una segunda lectura al fenómeno alterglobalizador, que no excluye la anterior pero sí le da una visión más proactiva. Sería aquella que nos coloca ante este movimiento como una alternativa ideológica nueva que anuncia otra forma distinta de hacer política en el siglo XXI. Según esta lectura, los movimientos alterglobalizadores buscan una alternativa frente al globalismo, pero para ello recurren a un discurso político mucho menos esencialista, *menos ideológico* y más operativo. De esta forma, su discurso ha pasado a ser una especie de magma «simbólico» más que programático, un discurso cuyo éxito consiste en haber introducido en la agenda política internacional una determinada visión crítica «que vincula claramente las injusticias del entorno con los frutos del sistema económico, social y político a nivel global» (Martí, 2003). Según este discurso, *aceptar este punto de partida* debería ser la premisa necesaria y suficiente para que, a partir de ahí, puedan hacerse equivalentes las situaciones prácticas localmente dispersas, de modo que las distintas iniciativas alterglobalizadoras puedan en*red*arse de manera horizontal hasta provocar el fracaso del globalismo neoliberal como discurso antagónico. En la medida que ese *punto de partida* no sea aceptado en la práctica como claramente unitario por los distintos movimientos alterglobalizadores, parece evidente que su poder quedará seriamente limitado. Por el momento, no hay evidencias claras de que exista este mínimo común denominador de carácter alterglobalizador a nivel mundial: basta con observar el clamoroso silencio y la ausencia de manifestaciones globales convocadas por estos movimientos a propósito de las acciones terroristas internacionales que atentan contra los supuestos intereses económicos del globalismo occidental para darse cuenta de que este discurso puede ser eficaz como «resistente» frente a determinadas injusticias del globalismo, pero está más limitado para plantear «alternativas» realmente consistentes ante el riesgo evidente de concebirse como *formas equivalentes* al nebuloso magma del terrorismo (Panitch, 2002).

BIBLIOGRAFÍA

ALVATER, E. (2000): «El lugar y el tiempo de lo político bajo las condiciones de la globalización económica», *Zona Abierta*, vol. 92-93, pp. 7-59.

AMIN, S. (1998): *El capitalismo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona.

AYRES, J. M. (2001): «Transnational Political Process and Contention against the Global Economy», *Mobilization*, vol. 6, pp. 55-69.

BASSIOUNI, M. Ch. (1992): *Crimes against humanity in international criminal law*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.

BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización*, Paidós, Barcelona.
BELLO, W., *et. al.* (1999): *Dark Victory. The United States, Structural Adjustment and Global Poverty*, TNI/Pluto Press, Londres.
BOLLIER, D. (2000): *Citizen Action and other Big Ideas. A History of Ralph Nader and the Modern Consumer Movement* (véase http://www.nader.org/history/).
BOULET, P. y VELÁSQUEZ, G. (1998): *Globalización y acceso a los medicamentos*, Centro de Estudios para el Fomento de la Investigación, Madrid.
BOVÉ, J. (2002): «A Farmers' International», *New Left Review*, vol. 12, pp. 89-101.
— y DUFUOR, F. (2001): *Los agricultores contra la comida basura*, Icaria, Barcelona.
BRUNNER, J. J. (2002): «El difícil camino hacia la sociedad global», *Nueva Sociedad*, vol. 177, enero-febrero, pp. 78-83.
CANTOS, E. (1998): *El porqué del comercio justo. Hacia una relaciones Norte-Sur más equitativas*, Icaria, Barcelona.
CASTELLS, M. (1998): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Tres volúmenes*, Alianza, Madrid.
CONDE, F. y ALONSO, L. E. (2002): «Gente conectada: la emergencia de la dimensión fáctica en el modelo de consumo glocal», *Política y Sociedad*, vol. 39, n.º 1, pp. 27-51.
ERICKSON, S. (2001): «Creating Transnational Solidarity. The Use of Narrative in the US— Central America Peace Movement», en *Mobilization*, vol. 6, n.º 1.
FAUX, J. y MISHEL, L. (2001): »La desigualdad y la economía mundial», en W. HUTTON y A. GIDDENS (eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 137-162.
FERNÁNDEZ BUEY, F. (2004): *Guía para una globalización alternativa*, Ediciones B, Barcelona.
FORO SOCIAL MUNDIAL DE PORTO ALEGRE (2001): Carta de Principios del Foro Social Mundial. 31-5-2001 (véase http://www.forumsocialmundial.org.br).
FRASER, N. (1997): *Justice interruptus. Critical reflections of the «postsocialist» condition*, Routledge, New York.
GEORGE, S. (2001): *Informe Lugano*, Icaria, Barcelona.
GIDDENS, A. (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid.
GRAEBER, D. (2002): «For a New Anarchism», *New Left Review*, vol. 13, pp. 61-73.
GRUZINSKI, S. (2000): *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona.
HALL, S. (1988): *The Hard Road to Renewal*, Verso, Londres.
HELD, D. (1995): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997.
JAMESON, F. y ZIZEK, S. (1998): *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Barcelona.
JESSOP, B. (2000): «Reflexiones sobre la (i)lógica de la globalización», en *Zona Abierta*, n.os 92-93, pp. 95-125.
KAUL, I., *et. al.* (1996): *The Tobin tax: coping with financial volatility*, Oxford University Press, New York, 1996.
KLEIN, N. (2001): *No Logo*, Barcelona, Paidós.
LACLAU, E. (1990): *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londres.
— y MOUFFE, Ch. (1985): *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
LUTTWAK, E. N. (2000): *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Crítica, Barcelona.
MANN, M. (2001): «Globalization and September 11», *New Left Review*, vol. 12, pp. 51-72.
MARTÍ, S. (2001): «Los Movimientos de Resistencia Global», en Elena GRAU y Pedro IBARRA (coords.), *Anuario de Movimientos Sociales. Participando en la Red*, Betiko Fundazioa e Icaria, Bilbao, pp. 291-303.
— (2003): «Cuando el movimiento antiglobalización ya no es novedad. Algunas reflexiones en torno a un movimiento de movimientos», en Elena GRAU y Pedro IBARRA (coords.), *Anuario de Movimientos Sociales. La red en la calle. ¿Cambios en la cultura de movilización?*, Betiko Fundazioa e Icaria, Bilbao, pp. 86-93

MELUCCI, A. (2000): «¿Qué clase de globalización?», *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, vol. 26, pp. 41-49.
— (2001): *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Trotta, Madrid.
MONTEMAYOR, C. (1998): *Chiapas. La rebelión indígena de México*, Espasa-Calpe, Madrid.
MORENO, C. e IBARRA, P. (2002): «Indígenas, indigentes e indigestos. Los nuevos sujetos de la izquierda radical frente al neoliberalilsmo global», en Joan ANTÓN (coord.), *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Ariel, Barcelona, pp. 181-195.
MOTA, S. (2000): *Chiapas. Una apuesta económica*, Monterrey, México.
MOUFFE, Ch. (1993): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.
NAVARRO, V. (2000): «Globalización y socialdemocracia», *Zona Abierta*, vol. 92-93, pp. 61-93.
NYE, J. (2003): «La privatización de la guerra», *Diario El País*, 29 de enero de 2003.
PANITCH, L. (2002): «Violence as a Tool of Order and Change: The War on Terrorism and the Antiglobalization Movement», *Montly Review*, vol. 54, pp. 21-32.
PASSET, R. (2001): *La ilusión neoliberal*, Debate, Madrid.
PHILLIPS, A. (1995): *The politics of Presence*, Clarendon Press, Oxford.
RAMONET, I. (1997): *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, Madrid.
ROBERTSON, R. (2000): «Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad», *Zona Abierta*, vol. 92-93, pp. 213-241.
ROMA, P. (2001): *Jaque a la globalización. Cómo crean su red los nuevos movimientos sociales y alternativos*, Grijalbo, Barcelona.
RORTY, R. (1999): *Forjar nuestro país*, Paidós, Barcelona.
RUCHT, D. (1999): «The Transnationalization of Social Movements. Trends, Causes, Problems», en D. DELLA PORTA, H. KRIESI y D. RUCHT (eds.), *Social Movements in a Globalizing World*, MacMillan, Basingstoke, Londres, pp. 206-222.
SARAMAGO, J. (2004): *Ensayo sobre la lucidez*, Anagrama, Barcelona.
SHIVA, V. (2003): *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós, Barcelona.
— *et. al.* (1997): *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectiva*, Icaria Antrazyt, Barcelona.
SINGER, P. (2003): «Hacia una ética global», *Claves de Razón Práctica*, vol. 138, diciembre, pp. 24-33.
TARROW, S. (1997): *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política*, Alianza, Madrid.
THOMPSON, J. B. (1990): *Ideology and modern culture*, Polity Press, Londres.
TUROK, A. (1998): *Chiapas. El fin del silencio*, Era, México.
VALLESPÍN, F. (2002): «Manifiesto contra el Imperio. El nuevo comunismo posmoderno», *Claves de Razón Práctica*, vol. 127, pp. 59-64.
WALZER, M. (1992): «La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social», en *Debats*, n.º 39, 1992, pp. 31-39.
ZIZEK, S. (1998): «El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en F. JAMESON y S. ZIZEK, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Barcelona, pp. 137-188.
— (2001): *¿Quién dijo Totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

CAPÍTULO XXVIII

COMUNITARISMO

EDUARD GONZALO

El comunitarismo no es propiamente un movimiento social ni político. Con propiedad, debemos considerarlo una corriente de pensamiento moral y político en la que se sitúan algunos de los críticos de la modernidad nacida de la Ilustración, a la que acusan de haber promovido los modelos políticos liberales, que a su juicio desvinculan a los seres humanos de sus respectivas comunidades de referencia (la familia, el clan, el vecindario, el gremio profesional, la ciudad, la nación) haciéndoles creer falsamente que pueden encontrar su identidad al margen de ellas en un universalismo abstracto.

De hecho, defensores de los valores intrínsecos de la comunidad y de la necesidad de los seres humanos de vivir en una íntima conexión con ella han existido desde los tiempos de la Grecia clásica. Sólo es necesario recorrer algunas páginas de Tucídides o de Aristóteles para asistir a los beneficios que se supone conlleva para el hombre una buena relación con las etnias, tribus o fratrías en las que había nacido y por las que estaba dispuesto a entregar su vida.

Los grandes teóricos de la Ilustración, del Idealismo y del Romanticismo, a pesar de las diferencias que los separan, señalaron siempre a la *polis* griega como aquel lugar ideal en que se desarrollaba la ciudadanía perfecta: gobernar y ser gobernado alternativamente. Situaron la Grecia clásica como el horizonte utópico en que convergían ocasionalmente la ética y la política, la razón y los valores. Lo cierto es que la identificación de los seres humanos con sus comunidades de origen, la necesidad de que fuera así, ha sido una de las más persistentes voluntades de los hombres a lo largo del tiempo y resulta evidente en los nuevos movimientos sociales. Según los estudios de Roland Ingerhart (*El cambio cultural en las sociedades avanzadas*), uno de los más destacados valores posmaterialistas son los fuertes sentimientos de pertenencia e identificación comunitaria.

I. LOS ANTECEDENTES DE LA TESIS COMUNITARISTA

Bobbio ha distinguido dos modelos que fundamentan las argumentaciones de la filosofía política: el «modelo hobbesiano» y el «modelo aristotélico». En el primero, la sociedad política o el estado es una construcción artificial de la razón, constituido deliberadamente por individuos libres e iguales entre sí, que acuerdan su creación. El «modelo aristotélico», por el contrario, considera la sociedad política como la culminación de un proceso a partir de formas más primitivas de sociabilidad (la familia, la estirpe, la aldea...), en cuya configuración no interviene ningún pacto explícito, sino que surge de la natural evolución y progreso histórico, de acuerdo con el entramado de relaciones que van desarrollando los individuos.

A lo largo de la historia, las teorías de carácter atomista (el «modelo hobbesiano») y las teorías de carácter holista (el «modelo aristotélico») han tenido diferentes épocas de preeminencia. Los orígenes del comunitarismo hay que buscarlos, en el siglo IV a. J., en la filosofía política de Aristóteles. Frente a las enseñanzas de su maestro Platón, Aristóteles estima que todos los ciudadanos de la *polis* pueden aprender a emitir juicios políticos y deben participar en el gobierno de la *polis* en vez de encomendar su dirección a una minoría. El ser humano es intrínsecamente sociable y necesita a los otros para desarrollar su propia esencia como ser que tiene *logos*, es decir, que habla. La original idea aristotélica es que «toda comunidad está constituida en vista de algún bien», tesis que los teóricos comunitaristas no olvidan en ningún momento. La comunidad es, por tanto, una realidad en la que se encarna necesariamente un bien en sentido moral. Aristóteles no cree que haya una sola y única opción correcta con independencia de las circunstancias: lo que es valentía en una situación, puede convertirse en cobardía en otra y en temeridad en una tercera. La acción virtuosa no puede determinarse sin aludir al juicio del hombre prudente, es decir, de aquel que sabe cómo tener en cuenta las circunstancias que vienen dadas por el propio carácter de la comunidad. Por eso para Aristóteles no existe —como sí existía para Platón— un régimen político perfecto, sino que es mejor aquel que mejor se adecua a las circunstancias específicas de la comunidad en cuestión. Este tipo de planteamiento subyace en las construcciones comunitaristas que consideran a la comunidad dotada de un valor intrínseco.

Paralelamente, la filosofía política de carácter atomista situaría sus orígenes tanto en Hobbes —siguiendo con la idea de Bobbio— como, especialmente, en los filósofos de la Ilustración. La Ilustración se caracteriza por la aspiración de ir más allá de las tradiciones y perseguir los dictados universalmente válidos de la razón y del método. Por tanto, la moral racional postulará principios que puedan ser sostenidos por todo hombre, independientemente de circunstancias y condiciones, que pudieran ser invariablemente obedecidos por cualquier agente racional en cualquier ocasión. Pensadores como Kant situaron la fuente de nuestra identidad y de nuestra moralidad como seres humanos en la razón —concebida como un atributo de todo individuo—, desprovista de vínculos tanto con la comunidad como con la cultura. Para Kant, la moral no puede encontrar fundamento en nuestros deseos ni en nuestras creencias religiosas ni en nuestras circunstancias, sino en la idea de la autodeterminación. Es esta idea la que configura al ser como un ser moral, es decir, como un ser capaz de olvidar todas sus circunstancias, de salirse

de todas las situaciones en las que está comprometido y de hacer juicios desde un punto de vista universal y abstracto, desgajado de cualquier peculiaridad social. Así, todos y nadie pueden ser agentes morales, puesto que es en el yo y no en los papeles y prácticas sociales donde se localiza la actividad moral.

La reacción frente al universalismo abstracto de la Ilustración no se hizo esperar. El principal desafío vino de la tradición romántica alimentada en Vico y Rousseau que se desarrolló en Alemania con Herder y Schiller y que alcanzó su más sistemática expresión en la obra de Hegel.

Frente al universalismo de los valores y al cosmopolitismo de la Ilustración, Herder afirmará que la humanidad no está compuesta de individuos cuya esencia era una razón abstracta o universal sin rasgos específicos. Por el contrario, consiste en un conjunto de seres humanos anclados en naciones y culturas, en la multiplicidad de caminos diferentes que puede seguir cada pueblo, en la voluntad de cada sociedad para vivir sus propios valores y tradiciones locales y mantener su derecho a ser diferentes.

Por su parte, Hegel había llegado a estar plenamente en desacuerdo con sus predecesores filosóficos, especialmente con Kant, y se encaminó de nuevo hacia la filosofía de Aristóteles y hacia el examen de la *polis* griega y de su cultura. La clave de su análisis para recuperar la idea de la comunidad es el concepto de «eticidad», que desarrolla en la *Filosofía del Derecho.* En esta obra, Hegel diferencia el «derecho abstracto», la «moralidad» y la «eticidad». En el «derecho abstracto» sitúa los principios generales de la ley que hacen referencia a derechos personales (derecho a la vida y a la propiedad y a diversas libertades individuales) y en general a todo aquel conjunto de principios abstractos que conforman un sistema legal positivo; por «moralidad» entiende el sentido kantiano de moralidad, en el cual el valor de la acción de un hombre depende de la bondad de su motivo y la conciencia del individuo determina en último término cómo debería tratar a los otros individuos. Mientras la esfera del derecho es objetiva y se interesa por la conformidad de la conducta externa con la ley, la moralidad es una esfera donde el juicio personal del sujeto moral tiene primacía sobre las exigencias con las cuales el individuo se enfrenta en su vida social. Hegel está convencido de que estos dos momentos no son suficientes para unir a los individuos en una comunidad; ligamen que tiene lugar en el estadio de la «eticidad». La «eticidad» se presenta como una superación de los dos anteriores. Ni una sociedad de hombres racionales que restrinjan sus acciones egoístas con el fin de convivir en paz, ni una sociedad de sujetos morales guiados por su capacidad de autodeterminación, puede ser considerada una comunidad. Sólo cabe hablar de comunidad cuando existe una sociedad de hombres que comparten y se guían por una tradición común. El «derecho abstracto» y la «moralidad» son meras abstraciones unilaterales en las que el pensamiento ilustrado ha disuelto la naturaleza social del individuo. Baste apuntar que las tesis comunitaristas, especialmente la de Charles Taylor, son claramente deudoras de las tesis hegelianas.

Si la reacción romántica sienta las coordenadas de la discusión comunitarista, los precedentes directos de la corriente contemporánea se suceden en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Debemos mencionar a los ingleses Thomas Hill Green y Leonard Trelawney Hobhouse, al sociólogo francés Émile Durkheim y al pedagogo americano John Dewey. Todos ellos tienen

en común la crítica al liberalismo deontológico de raíz kantiana y el deseo de evitar que el ideal de la tolerancia despojara a la comunidad de los valores que le son intrínsecos[1].

Éstos son, pues, los antecedentes de la corriente comunitarista, que se inscriben perfectamente en la tradición que hemos asociado, siguiendo a Bobbio, con Aristóteles. No obstante, en la actualidad, el término «comunitaristas» designa, en sentido estricto, a un conjunto de pensadores anglosajones (MacIntire, Walzer, Sandel, Taylor...) surgidos en los años ochenta y a los que une su desconfianza hacia el racionalismo y el universalismo abstracto nacido con la Ilustración. De acuerdo con la filosofía política liberal de filiación kantiana, las instituciones políticas nacen del consenso de una pluralidad de sujetos racionales, libres e iguales, dotados de derechos individuales e inalienables y con el fin de garantizarlos. Ni que decir tiene que el máximo representante de esta tradición en la actualidad es John Rawls y su teoría de la justicia. A él han ido dirigidas las principales críticas de los comunitaristas contemporáneos, de tal modo que puede decirse que el comunitarismo es una crítica al liberalismo deontológico de Rawls, pero que, lejos de ser una teoría antiliberal, se inscribe plenamente en la propia tradición liberal.

II. EL NÚCLEO DEL PENSAMIENTO COMUNITARISTA: LA CRÍTICA A LOS LIBERALES

Ya hemos anticipado que el nexo entre los pensadores considerados «comunitaristas» es la crítica al liberalismo deontológico de cuño kantiano desde presupuestos que debemos considerar asimismo como liberales. Sus críticas han sido objeto de diferentes clasificaciones y aquí se ordenan en cinco puntos, que presentan notables conexiones entre sí.

1. LA CONCEPCIÓN DE LA PERSONA: EL YO SIN ATADURAS

Los comunitaristas señalan que la teoría política liberal concibe a las personas como algo previo e independiente a sus fines, valores o concepciones del bien, lo que a su juicio no es cierto. Rawls compendia el criterio liberal al afirmar en la *TJ*: «El yo es anterior a sus fines», que no es sino una formulación de lo que denomina una «concepción kantiana de la persona». La tesis explícita de Rawls es que para concebir la justicia hemos de considerar a las personas como algo distinto de su peculiaridad, de sus cualidades naturales concretas, de su posición social y de sus concepciones particulares del bien y en posesión de un interés supremo por elaborar, revisar y perseguir sus planes racionales de vida.

Para el comunitarista, por el contrario, no se puede ignorar hasta qué punto las personas están constituidas precisamente por tales concepciones, de ahí que se pregunten los teóricos comunitaristas «¿Quién es esa persona indefinida que existe independientemente de los fines que le confieren significado y valor, y que es capaz de escoger libremente estos fines?». Como subraya Taylor, la visión liberal

[1] Una exposición sistemática en Henry TAM, *Comunitarianism*, Londres, 1998, pp. 21 ss.

del sujeto es atomista (Taylor, 1985, cap. VII) pues afirma el carácter autosuficiente del individuo; por ello constituye un real empobrecimiento en relación aristótelica del hombre como animal político que no puede realizar su naturaleza fuera de una comunidad determinada. Taylor afirma que la visión liberal está en el origen de la destrucción de la vida pública a través del desarrollo del individuo burocrático. Según él, es gracias a la participación en una comunidad de lenguaje y de compromiso mutuo relativo a lo justo y lo injusto, el bien y el mal, que puede desarrollarse la racionalidad y que el hombre puede devenir un sujeto moral capaz de perseguir el bien; no podríamos entonces mantener la prioridad del derecho sobre el bien. Refiriéndose en particular a Nozick, Taylor muestra el absurdo de partir de la prioridad de derechos naturales para deducir el conjunto del contexto social. En efecto, este individuo moderno, con sus derechos, es el resultado de un largo y complejo desarrollo histórico y únicamente en un cierto tipo de sociedad es posible la existencia de un individuo libre capaz de escoger sus propios fines (Taylor, 1985, 200).

El primer problema es si podemos considerar acertada la forma que tiene Rawls de ver la relación que mantenemos con nuestras concepciones del bien. La identificación de nuestro interés más elevado presupone que somos individuos capaces de elaborar y de cambiar libremente nuestras propias concepciones sobre el modo en que debemos orientar nuestras vidas. Ésta es la libertad que han de salvarguardar los derechos a los que se concede prioridad en el primer principio. Pero ¿se ajusta realmente esto a nuestra experiencia moral? ¿Podemos cambiar los valores específicos que tenemos y sustituirlos por otros, o más bien somos quienes somos en virtud de los valores que ratificamos, hasta el punto de que no podemos desprendernos de ellos?

2. La prioridad del derecho sobre el bien

Como sabemos, el liberalismo deontológico —que tiene en Rawls a su principal representante— defiende la prioridad del derecho sobre el bien, lo que implica, como hemos visto, una concepción determinada del sujeto. De entre los comunitaristas, es Michael Sandel quien formula la crítica más extensa a esta cuestión. En *Liberalism and the Limits of Justice*, hace un análisis minucioso de la teoría de Rawls a fin de probar su inconsistencia. Si Rawls afirma que la justicia es la virtud primordial de las instituciones sociales, es —señala Sandel— porque su liberalismo exige una concepción de la justicia que no presupone ninguna concepción particular de la vida buena, a fin de poder servir de marco en cuyo interior tengan cabida diversas concepciones de la vida buena. En efecto, en la concepción deontológica, la preeminencia de lo justo no describe solamente una prioridad moral sino también una forma privilegiada de justificación. El derecho es primero en relación al bien no sólo porque sus exigencias nacen antes sino también porque sus principios se derivan de forma independiente (Sandel, 1982, 15). Pero para que el derecho sea anterior al bien es necesaria una determinada concepción de la persona. Una tal concepción requiere un sujeto capaz de definir su identidad con anterioridad a los fines que va a escoger. La capacidad de elegir y no aquello que elige, constituye la esencia de ese sujeto. Por el contrario, Sandel argumenta que un

individuo no puede ser definido sino en función de sus fines, y esos fines vienen determinados por su pertenencia a una comunidad específica: no cabe hablar de las personas como si éstas estuvieran aisladas de su entorno y del proceso de socialización que las constituye. La socialización da sentido a nuestras vidas y la comunidad no puede concebirse como una mera cooperación entre individuos cuyos intereses ya están dados y que se reúnen para defenderlos y hacerlos progresar, como postula Rawls. La tesis central de *Liberalism and the Limits of Justice* es que la desencarnada concepción liberal del sujeto, incapaz de compromisos constitutivos, es a la vez necesaria para que el derecho pueda tener prioridad sobre el bien y contradictoria con los principios de justicia que Rawls cree justificar. En efecto, al ser el principio de diferencia un principio de distribución, presupone la solidaridad entre aquellos que se van a repartir los bienes sociales, por lo tanto, necesitará de una comunidad que reconozca las exigencias distributivas de ese principio. Ahora bien, hace notar Sandel, es precisamente una comunidad de estas características la que es excluida por la concepción rawlsiana del sujeto sin vínculos y definido con anterioridad a sus fines. En consecuencia el proyecto de Rawls fracasa porque «nosotros no podemos ser al mismo tiempo personas para las que la justicia es primordial y personas para las que el principio de diferencia es un principio de justicia» (Sandel, 1982, 178).

Sandel fundamenta su crítica en las tesis de Rawls en *TJ*, sin contemplar la evolución posterior del pensamiento de éste, que en artículos recientes ha variado de forma sustancial en algunos aspectos. No obstante, los argumentos de Sandel contra el sujeto desencarnado de la filosofía liberal de raíz kantiana son pertinentes, pues existe una clara contradicción en querer fundar una teoría de la justicia distributiva sobre las premisas del individualismo liberal. Por ello resultan coherentes aquellos liberales como Nozick o Hayek que niegan la existencia misma de tal concepto (Hayek, 1976, 69). Sin embargo, la conclusión que Sandel obtiene de su análisis, esto es, que prueba la superioridad de una política del bien común sobre una política de defensa de los derechos (Sandel, 1984, 166) no resulta convincente.

La cuestión de la prioridad del derecho sobre el bien constituye el eje del debate y pone en evidencia tanto los límites de la concepción liberal como las ambigüedades de la postura comunitarista. Como subraya Sandel, para los liberales como Rawls, la prioridad del derecho sobre el bien no sólo significa que no cabe sacrificar los derechos individuales en nombre del bienestar general, sino también que los principios de la justicia no pueden derivarse de una concepción particular de la vida buena (Sandel, 1982, 156). Éste es el principio cardinal del liberalismo: no puede existir una única concepción de la vida buena que se imponga a todos sino que cada uno debe tener la posibilidad de perseguir su propio ideal, de fijar sus propios objetivos y de intentar realizarlos de aquella manera que considere más oportuna.

Por el contrario, los comunitaristas niegan cualquier posibilidad de definir el derecho con anterioridad al bien, ya que únicamente a través de la participación en nuestra comunidad se origina nuestra concepción del bien y sólo a partir del bien podemos tener un sentido del derecho y una concepción de la justicia. Sin embargo, esta construcción no autoriza la conclusión de Sandel de que hace falta rechazar la prioridad de la justicia como virtud principal de las instituciones sociales así como la defensa de los derechos individuales y decantarse hacia una política

basada en un orden moral común. Tal conclusión reposa en efecto sobre un equívoco fundamental que concierne a la noción misma de bien común y que se debe en gran medida por otra parte a Rawls. Hasta hace poco (Rawls, 1985, 224) éste insistía en el hecho de que su *TJ* procedía de la filosofía moral. Ahora bien, esta relación exige distinguir entre el bien común moral y el bien común político. Una vez que tal distinción ha quedado establecida, las consecuencias que deduce Sandel de las incoherencias epistemológicas de Rawls se tornan inaceptables.

Examinemos esto un poco más de cerca. Rawls quiere defender el pluralismo liberal que requiere no imponer a los hombres una concepción del bien y un plan de vida particular. La moral individual es para los liberales una cuestión personal y cada uno debe poder organizar su vida como la entiende. De ahí la importancia de los derechos y el hecho de que los principios de la justicia no puedan privilegiar una concepción particular del bien. Pero es evidente que esta prioridad del derecho sobre el bien no es posible más que en un cierto tipo de sociedad con instituciones determinadas y que no puede haber una prioridad absoluta del derecho sobre el bien porque, como afirman con razón los comunitaristas, sólo es en el interior de una comunidad determinada que se define por el bien que postula que un individuo con sus derechos puede existir. Pero hacía falta especificar que se trata de una comunidad política, es decir, de un régimen, en el sentido griego de *politeia*, que se define por el bien político que toma en consideración. Ciertos regímenes se caracterizan por el hecho de la indistinción entre el bien del hombre y el bien de la ciudad, pero la separación de esas dos esferas por la modernidad y el rechazo de una concepción única del bien moral no debería hacer perder de vista la existencia del bien político, el bien que define una asociación política en tanto que tal. Es por ello que si un regimen liberal-democrático debe ser agnóstico en términos de moral no lo es —y no puede serlo— en lo que concierne al bien político porque afirma los principios políticos de la libertad y de la igualdad. Sólo es en el interior de un tal régimen y en función del bien político que lo define que la prioridad de los derechos en relación a las diferentes concepciones del bien moral es posible. Si los comunitaristas son autorizados a cuestionar la prioridad del derecho sobre el bien tal como aparece en Rawls, es no obstante ilegítimo de su parte el pretender, como hace Sandel, que esto exige abandonar el pluralismo liberal y una política basada en los derechos, visto que tal prioridad es la que caracteriza un régimen liberal democrático.

La crítica a la prioridad de la justicia no es común a todos los comunitaristas. Walzer concuerda con Rawls en la prioridad de la justicia y en que ésta, en nuestras sociedades, consiste en no renunciar a los presupuestos de la libertad y la igualdad. En *Esferas de la justicia*, Walzer presenta una teoría pluralista cuyo objetivo es criticar la concepción rawlsiana de la igualdad, que tiende a hacer a los hombres lo más iguales posibles en su situación global, en términos de lo que denomina bienes primarios[2]. Para Walzer, es esencial evitar que la distribución de

---

[2] De acuerdo con Rawls, se consideran «bienes primarios» aquellas «... cosas que se supone que desea un hombre racional, además de todo lo que pueda desear. Al margen de cuáles sean en concreto los proyectos racionales de un individuo, se presume que hay ciertas cosas que preferiría tener en el mayor grado posible, pues, por lo general, la mayor posesión de estos bienes garantiza el logro de sus intenciones y el cumplimiento de sus fines, cualesquiera que sean. Los bienes sociales primarios, hablando en términos muy amplios, son: derechos y libertades, oportunidades y capacidades, renta y patrimonio» (*TJ*, 154, 92).

un determinado bien condicione la distribución de los restantes con unos criterios de uniformidad abstracta, al estilo del principio de la diferencia de Rawls. En este sentido, por ejemplo, lo preocupante no es la desigual distribución de un determinado bien —como puede ser el dinero—, sino que esa desigualdad se traslade y repercuta en otras esferas —en el caso de posesión de dinero, por ej., proyectándose en el ámbito de la salud o de la educación—. Los inconvenientes de las tesis de Rawls se hacen patentes: «No cabe imaginar que exista un mismo conjunto de bienes primarios básicos en todos los mundos morales y materiales o, si existiera, habría que concebirlo en términos tan abstractos que serviría de muy poco a la hora de aplicarlo a distribuciones concretas».

El núcleo de la reflexión de Walzer —quien también pretende formular una teoría de la justicia— es que la justicia social ha de tener como objetivo la realización de lo que denomina «igualdad compleja». La igualdad es una relación compleja entre personas mediatizada por una serie de bienes que adquieren su significado en un contexto social concreto, de lo que se desprende que los diferentes bienes sociales sean distribuidos no de modo uniforme, sino en función de un conjunto de criterios que refleje su diversidad así como las significaciones que le son socialmente adjudicadas[3]. Lo importante es no violar los principios de distribución propios de cada esfera y evitar que el éxito en una de las esferas implique la posibilidad de ejercer la preponderancia en las otras. Para Walzer, la justicia es siempre relativa a los significados sociales: lo que es justo en una determinada sociedad, producto de una determinada cultura, es injusto en otra. Dado que hay un número infinito de culturas, religiones, sistemas políticos, condiciones ambientales... los criterios de distribución deberán ser específicos en cada comunidad, sin que tengan necesariamente que ser exportados a otras. La vida comunitaria hace posible distribuir una variedad de bienes entre los miembros de una comunidad: seguridad, salud, mercancías, trabajo, ocio, educación o poder político, entre otros. Walzer afirma que bienes como los mencionados constituyen esferas distintas de justicia distributiva. Los criterios adecuados para distribuir un bien en una de las esferas como la de la salud, podrían ser inadecuados en otra, como la del poder político. Por eso carece de sentido hablar de principios de distribución en todas las esferas. Los criterios de distribución deben, por tanto, contextualizarse al tipo de bienes que son objeto de consideración y al tipo de valores diversificados que una sociedad pueda poner en juego en cada uno de ellos: los criterios de justicia de una sociedad no son homogéneos en todas las esferas de la realidad social, sino que se modulan en ellas. Es decir, una distribución es justa o injusta de acuerdo con los significados sociales de los bienes que están en juego. No puede apelarse, entonces, a una forma superior de justificación para los principios distributivos como sería la razón, el contrato social o la naturaleza, puesto que la justicia es culturalmente relativa. No sólo es específica de una esfera particular, como la del dinero o el poder, sino también propia de la época, el lugar y la experiencia histórica y cultural de un grupo particular de seres humanos. «Toda descripción sustantiva de

[3] Afirma Walzer: «Somos (todos nosotros) criaturas productoras de cultura; construimos y habitamos en mundos significativos [...] Nos resistimos a la tiranía insistiendo en lo que significan los bienes sociales. La justicia está arraigada en los distintos modos de entender los honores, los puestos, las tareas y todas las cosas de este tipo que constituyen una forma de vida compartida. No atender a estas concepciones es siempre obrar injustamente» (*EJ*, pp. 323-324, p. 314).

la justicia es una descripción local» (Walzer, 1983: 313). Por tanto, las atribuciones de significado son siempre dependientes de la comunidad política en que se dan y producto de un lenguaje, una cultura y una historia compartida, y los principios universales y sustantivos de la justicia de poco van a servir a la hora de elaborar las políticas necesarias en una sociedad democrática, pues, o bien son vacíos a causa de su generalidad, o bien son demasiado específicos para distribuir todo tipo de bienes. Los principios generales de la justicia a lo sumo pueden servir como punto de partida en discusiones sobre la justicia, el bien general y las políticas públicas.

La perspectiva de Walzer resulta interesante porque permite la crítica del individualismo liberal y de sus presupuestos epistemológicos conservando e incluso enriqueciendo la aportación del pluralismo. Muestra también cómo es posible pensar la justicia sin buscar un punto de vista universal y sin elaborar principios generales para todas las sociedades. Para Walzer, sólo es a partir de una comunidad política determinada, a partir de la tradición que la constituye y de significaciones sociales comunes a sus miembros, que cabe plantearse la cuestión de la justicia. Carece de sentido declarar que una sociedad jerarquizada es injusta porque la distribución de los bienes sociales no se efectúa según los principios igualitarios. Si la igualdad es un objetivo central para nosotros es porque vivimos en una sociedad liberal democrática donde las instituciones y las significaciones sociales están profundamente impregnadas de este valor, lo que hace posible su empleo como criterio para juzgar lo justo y lo injusto. En tanto que principios políticos, la igualdad así como la libertad, son susceptibles de numerosas interpretaciones.

3. El individualismo asocial, el universalismo y el pluralismo razonable

Una de las acusaciones más frecuentes que los teóricos comunitaristas han dirigido al liberalismo es que éste se presenta como una teoría universalmente aplicable a todas las sociedades, al basarse en un conjunto de supuestos que todo individuo razonable debería aceptar en cualquier tiempo y lugar. Para los comunitaristas, esta concepción es imposible, dado que las personas sólo pueden entenderse a sí mismas como pertenecientes a una comunidad que comparte propósitos comunes y reconoce a sus miembros como partícipes de estos propósitos (Taylor, 1997, 358). La literatura conoce esta afirmación como la «tesis social», que afirma que la capacidad para elegir una concepción de lo bueno sólo puede ejercerse en un tipo particular de comunidad (Kymlicka, 1995, 238 ss.).

El liberalismo concibe la sociedad como un conjunto de agentes mutuamente desinteresados, atentos sólo a llevar a cabo sus planes individuales de vida, guiados por un interés estrictamente subjetivo. Los comunitaristas afirman que los liberales defienden que sus conclusiones tienen una aplicación universal y transcultural. Una importante línea del pensamiento comunitarista ha insistido en el carácter etnocéntrico del liberalismo al no tener en cuenta la particularidad cultural, el hecho de que las diferentes culturas encarnan valores, sistemas sociales e instituciones distintos y las consecuencias que esto podría tener para la

teoría política. Subrayan que los agentes políticos son representados por los liberales como individuos para quienes es incidental pertenecer a este o aquel país, a esta o aquella cultura, a esta o aquella clase social. El hecho de que una persona pertenezca a una determinada comunidad no supone qué consideraciones hará sobre lo que sea su bienestar; más generalmente, el hecho de que una persona pertenezca a una determinada comunidad no significa que se adhiera a las consideraciones que ahí son normativas. Las únicas consideraciones que guían las actuaciones de los agentes, al menos en el contexto político, son independientes de su pertenencia a una comunidad concreta: les guían tan sólo sus deseos o preferencias. Si cada agente político razona y argumenta desde sus propios deseos, entonces no queda lugar para el debate entre individuos sobre qué es lo mejor que debe hacerse en aquellos casos en que esos intereses entran en conflicto. Sucederá entonces que en un contexto político los individuos regatearán entre sí para conseguir sus resultados más deseados y harán sólo las concesiones necesarias a fin de obtener la cooperación del otro (MacIntyre, 1985). Pero regatear es claramente distinto de conducir un debate social y político y el regateo no puede ser visto como una panacea, dado que cualquier negociación es sensible a las diferencias de poder entre los agentes que interactúan. Por tanto (MacIntyre, 1979), el orden liberal se verá forzado a buscar principios generales de justicia para resolver el conflicto. Pero, y éste es el núcleo de la argumentación, no existe ninguna forma de establecer estos principios sin referencia a una previa y compartida idea del bien.

Existe un amplio consenso entre los teóricos liberales en señalar la necesidad de este tipo de principios generales para resolver los conflictos entre los agentes. El principio de la diferencia de Rawls sería un claro exponente: su elaboración a partir de la posición original y de las restricciones en ella impuestas a los individuos, tales como el velo de la ignorancia, «tienen algo de la especifidad y de la novedad de la revelación [...] así como la ley divina deduce su fuerza de su Creador, el principio de la diferencia la deduce del proceso mediante el cual fue creado» (Walzer, 1993, p. 18)[4].

Este individualismo asocial supone también, para los comunitaristas, una incapacidad para pensar la política de una forma que no sea meramente instrumental. Ellos parecen añorar la concepción antigua de la política, es decir, esa concepción en que la política estaba subordinada a la ética[5]. Es eso lo que explica que ciertos críticos comunitaristas influidos por Aristóteles —como Sandel o MacIntyre— tiendan a creer que para gobernar en función del bien común es necesario oponerse al pluralismo y acreditar una visión moral única. De ahí su actitud generalmente negativa en

---

[4] Evidentemente, las críticas comunitaristas han hecho mella en los teóricos liberales. Las publicaciones de John Rawls posteriores a *TJ* han revisado algunos aspectos de la teoría de la justicia, asumiendo algunas de las críticas formuladas. Rawls ha recalcado especialmente que sus principios de la justicia sólo deben regir en la estructura básica de la sociedad y también en que estos principios de la justicia dependen directamente de una concepción de la cultura política de una sociedad democrática (vid. *Political Liberalism*, 1992).

[5] En el mismo sentido que la nota anterior, Ronald Dworkin, cuya filiación liberal es indiscutible, ha señalado que la separación establecida por Rawls entre ética y política supone uno de los mayores problemas del liberalismo y le ha hecho perder gran parte de su fuerza transformadora (*Ética privada* e *igualitarismo político*, 1993).

relación a la modernidad y su nostalgia de una comunidad orgánica del tipo *Gemeinschaft*[6].

El tema que hemos abordado aquí tiene una íntima conexión con la concepción de la persona propia de la teoría política liberal y con la cuestión de la neutralidad que estudiaremos seguidamente.

4. Antiperfeccionismo y neutralidad

Uno de los argumentos más recurrentes de la teoría liberal ha sido la defensa de la neutralidad. Según los liberales, el Estado debe permanecer neutral respecto a cualquier ideal de la vida buena que tengan sus ciudadanos. Esto es una consecuencia obvia de la defensa del pluralismo y del ideal de la tolerancia. Los liberales entienden que el *pluralismo es un hecho* y que por tanto la principal tarea de la teoría política liberal será alcanzar la estabilidad social y política respetando la inconmensurable diversidad de ideas de la vida buena y de planes de vida de los individuos. Para ello, será necesario diseñar una constitución que puedan aceptar unánimemente todos ellos, con independencia de sus orientaciones políticas, religiosas o morales[7].

En la práctica, el compromiso liberal se manifiesta en la exclusión de los principios perfeccionistas. Para el perfeccionismo, es misión del Estado hacer que los individuos acepten y lleven a cabo ciertos ideales de excelencia humana considerados como intrínsecamente valiosos. Frente a esto, los liberales afirman que nadie puede estar en mejor posición que uno mismo para conocer su propio bien. Aunque no siempre tengo razón, puedo tener más posibilidades de tenerla que cualquier otro.

El hecho del pluralismo impide que los individuos se pongan de acuerdo en torno a los verdaderos ideales de la buena vida, por tanto el Estado debe permitirles vivir como mejor crean —sólo sujetos al principio del daño a terceros de John Stuart Mill— sin suscribir ni promover ninguna concepción particular de lo que

---

[6] MacIntyre argumenta que lo que deberíamos buscar en la sociedad ideal es la presencia y preponderancia de aquella clase de actividad social humana socialmente establecida, tal que participar en ella es reconocer ciertas cosas como buenas e internalizar niveles de excelencia en alcanzarlas. El ajedrez es una práctica, porque uno no puede jugar sin reconocer las virtudes de la estrategia y el éxito que es interno al juego, sin admitir los estandards apropiados para alcanzar aquellos fines. Los bienes alcanzados mediante una práctica sólo se hacen inteligibles mediante esa práctica. Son internas a ella en la misma medida que el placer de hacer jaque mate es interno al ajedrez y de la misma manera que el placer de gastar dinero no lo es. Los estandards de excelencia asociados por una práctica no son discrecionales para alguien que desea tomar parte. Sería estúpido jugar al ajedrez sin conocer sus reglas (PETTIT, *After MacIntyre*, 1994, p. 182).

[7] Rawls adopta el concepto de «consenso por superposición» para referirse a ese conjunto de principios que individuos con diferentes concepciones del bien podrían adoptar para regir la estructura básica de la sociedad y para determinar aquellos principios que habrán de permitir la distribución de las ventajas e inconvenientes derivados de la cooperación social. Evidentemente, esto implica una concepción de la persona que la supone racional (es decir, capaz de actuar en la relación medios-fines) y razonable (es decir, capaz de discutir con los demás sobre cuáles sean estos principios) y con un efectivo sentido de la justicia. Estos principios de la justicia deberán permanecer siempre en un equilibrio reflexivo con las intuiciones morales más inmediatas de esas personas y con los principios rectores de la razón pública y de la cultura política.

significa «mejor». Los liberales se oponen al paternalismo estatal, basándose en la primacía de la autodeterminación individual, porque sostienen que ninguna vida se desarrolla mejor si se la dirige conforme a valores externos que la persona en cuestión no suscribe. Mi vida se desarrolla adecuadamente sólo si la dirijo de acuerdo con mis creencias sobre lo que es valioso.

Para los comunitaristas, la exigencia liberal de neutralidad y de ideales perfeccionistas supone relegar a los márgenes del discurso político todas aquellas cuestiones referentes a los valores que una comunidad considera como valiosos. Esta exclusión implica una separación radical entre ética y política y entre lo público y lo privado, que hace imposible la cohesión social y por tanto cualquier idea *fuerte* de comunidad. Pero las comunidades, insisten los comunitaristas, se configuran justamente a través de considerar un conjunto de valores compartidos como significativos y merecedores de respeto. Toda comunidad exige un horizonte valorativo que sus miembros comparten y aceptan, porque de no hacerlo así no podrían —o no deberían— vivir en común. Solamente un lenguaje compartido, unos patrones valorativos concretos, permiten establecer el reconocimiento entre los miembros de una comunidad y también la diferencia respecto a las otras.

Ésta no es la única crítica que los comunitaristas dirigen a la idea de neutralidad, pues consideran que el ideal de la tolerancia y del pluralismo razonable es en sí mismo un ideal de la vida buena que no tiene por qué ser universalmente compartido. Algunas culturas defienden la exclusión de determinadas prácticas religiosas o de determinadas costumbres y prescriben la realización de otras. Adoptando la lógica liberal, los comunitaristas pueden argumentar que aquellas comunidades que mantienen prácticas sociales y valorativas en defensa de la homogeneidad de sus ciudadanos, paralelamente excluyen o prohíben la realización de otras prácticas, deben ser consideradas tan valiosas como aquellas comunidades que aceptan como principio la tolerancia y el pluralismo. Es decir, los comunitaristas sostienen que en lugar de ser un árbitro neutral lo que el Estado liberal hace en realidad es introducir de forma solapada, bajo la capa de su concepto de lo justo, su idea de cómo deben vivir los individuos y de qué es lo que hace buena una forma de vida. Lejos de abstenerse de juzgar qué es lo que hace buena vida, el liberalismo afirma en esencia que una forma de vida buena es la que elige con libertad y autonomía la persona que la practica. En concordancia con esta tesis, la comunidad política fomenta unas formas de vida y excluye o dificulta otras, incluyendo entre estas últimas las que exigen el perfeccionismo estatal. En vez de mantenerse por encima de la refriega, el liberalismo rawlsiano —más allá de declaraciones vacuas en defensa de la neutralidad— se basa en una determinada forma de ver en qué consiste el bien de las personas y cuáles son sus intereses esenciales y si habla de la prioridad de lo justo sobre lo bueno es para encubrir esa idea crucial[8].

---

[8] Se debe aclarar que el liberal deontológico no defiende un sistema político neutral en todos los aspectos. Si así lo hiciera, podríamos considerar que el liberalismo estima que es imposible distinguir entre un profesional del robo o del asesinato y un médico. Pero el liberal antiperfeccionista no distingue entre éstos en lo que hace referencia a sus respectivos ideales de la vida buena sino en lo que afecta a la justicia y los derechos, que son prioritarios respecto a cualquier ideal de la vida buena, como hemos visto *supra*. Por el contrario, afirma que la justificación del Estado depende preci-

5. Homogeneidad y diferencia

Después de todo lo dicho, parece bastante incontrovertido que las tesis comunitaristas que afirman la necesidad de sostener una estructura cultural que proporcione opciones significativas a los individuos deben ser tenidas en cuenta. También parece claro que los comunitaristas no están faltos de razón cuando afirman que debemos proteger la estructura cultural que hemos heredado y transmitirla en toda su riqueza a las generaciones futuras. Debemos mantener nuestro compromiso con la tradición, pues finalmente es a ella a quien debemos en gran parte nuestra identidad. Pero esta posición no está exenta de peligros. En primer lugar, si aceptamos que la identidad del individuo se identifica con su pertenencia a una determinada comunidad también debemos afirmar que ésta mantiene con aquél vínculos que no ha elegido y que por tanto puede perfectamente poner en cuestión. Este problema se hace acuciante en sociedades tan complejas y multiculturales como las nuestras, donde la diversidad de criterios es patente. En este sentido, los teóricos comunitaristas parecen reclamar sociedades homogéneas en las que los individuos que no estén de acuerdo con la herencia cultural recibida y mayoritaria sean invitados a irse, de la misma manera que los ciudadanos de las antiguas *polis* practicaban el ostracismo. Por tanto podríamos pensar que el comunitarismo nos invita a buscar la mayor homogeneidad posible dentro de las respectivas comunidades del mismo modo que Carl Schmitt defendía la homogeneidad como algo inherente a la democracia. Aristóteles decía que si hubiera amistad no sería necesaria la justicia. En este sentido, amistad es todo aquello que todos comparten en el proyecto común de crear y sostener la vida de la comunidad: en el fondo, para Aristóteles la amistad era un tipo de relación política y social que en el mundo nacido de la Ilustración fue relegada al ámbito privado. En cierto sentido los comunitaristas parecen reclamar muchas veces aquella idea de Carl Schmitt de que el concepto de lo político era la distinción amigo/enemigo. Evidentemente el riesgo de todo esto es que la aceptación del proyecto común de una comunidad cerrada puede conllevar que no se respeten los derechos individuales, especialmente aquellos relacionados con el escrutinio crítico de las prácticas comúnmente aceptadas por una determinada comunidad. Ciertamente, el asentimiento de los ciudadanos a un orden político determinado refleja en ocasiones un apoyo a ese orden, pero en muchos casos puede obedecer también a una combinación de miedo, falta de interés y prudencia. Ciertas prácticas comunitarias pueden ser dañinas y casi todos coincidiríamos en que deberían ser interrumpidas aunque con ello no se respetara la integridad de una determinada cultura. Muy pocos piensan que las prácticas sanguinarias de deter-

---

samente de que salvaguarde los derechos individuales y garantice la acción de la justicia. Esto es lo que le permite y le exige defender la libertad religiosa y proteger a los ciudadanos de los asesinos.

La neutralidad requerida no es una neutralidad en relación a los efectos: un Estado que proteja los derechos de las personas tendrá como efecto favorecer unas formas de vida y no otras, aunque la justificación de su acción sea neutral en el sentido de que no hace referencia a juicios sobre los méritos relativos de esas diferentes formas de vida. Los justo tiene prioridad sobre lo bueno, en el sentido de que los derechos que ha de proteger el Estado prevalecen sobre las concepciones del bien que los individuos puedan elegir y se imponen a éstas. El liberal antiperfeccionista defiende pues que el Estado ha de ser neutral en un sentido específico y restringido: ha de ser neutral entre concepciones del bien, pero no en concepciones relativas a la justicia o a los derechos, e incluso respecto a las primeras no ha de ser neutral en relación a sus efectos, sino sólo en la justificación de sus acciones.

minadas culturas deben ser mantenidas en nombre de garantizar su integridad cultural. Y en cualquier caso podríamos admitir que esto fuera así si las comunidades no estuvieran sometidas a la aculturación y al abismo generacional. Paralelamente, también es cierto —y en eso sí llevan razón los comunitaristas— que no es conveniente juzgar la bondad o maldad de determinadas prácticas culturales por su éxito en el mercado sociocultural, pues ello convierte nuestras creencias, nuestras vidas y nuestra cultura en algo sometido a la sanción de los índices de audiencia[9].

BIBLIOGRAFÍA

CORTINA, A. (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
DWORKIN, R. (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós ICE/UAB, Barcelona.
— *La comunidad liberal*, Fac. Derecho Univ. de los Andes/Siglo del Hombre Edit., Bogotá.
HORTON, J. y MENDUS, S. (eds.) (1994): *After MacIntyre*, Polity, Cambridge.
KYMLICKA, W. (1995): *Filosofía política contemporánea. Una Introducción*, Ariel, Barcelona,
LAPORTA, F. J. (1995): «Comunitarismo y nacionalismo», *Doxa*, n.º 17-18.
MACINTYRE, A. (1987): *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
MULHALL, S. y SWIFT A. (1996): *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid.
RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
ROSEMBLUM, N. L. (dir.) (1993): *El liberalismo y la vida moral*, Nueva Visión, Buenos Aires.
SANDEL, M. (1982): *Liberalism ant the Limits of Justice*, Cambridge University Press.
SHER, G. (1997): *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press.
TAM, H. (1998): *Communitarianism*, MacMillan Press, Londres.
TAYLOR, C. (1994): *La ética de la autenticidad*, Paidós ICE/UAB, Barcelona.
— *Argumentos filosóficos*, Ed. Paidós, Barcelona.
THIEBAUT, C. (1992): *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
WALZER, M. (1993): *Interpretación y crítica social*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
— (1993): *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México.
— (1994): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid.
— (1996): «La crítica comunitarista al liberalismo», *La política*, primer semestre.

[9] Para un tratamiento pormenorizado sobre el problema de los derechos individuales y colectivos, véase KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, 1997. Para un análisis de la relación de la neutralidad liberal y la cultura véase KYMLICKA, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality» *Ethics*, 1989, pp. 883 ss. y para la relación de Carl Schmitt con el liberalismo, véase LARMORE, Charles: *The Morals of Modernity*, Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 175-188 y MOUFFE, Chantal: *Le politique et ses enjeux*, La Découverte, París, 1994, pp. 120 ss. Para una defensa del perfeccionismo liberal, véase RAZ, Joseph: *The Morality of Freedom*, Clarendon, 1986. Para un análisis concreto del concepto de neutralidad, véase HURKA, Thomas: *Perfectionism*, Sage, Londres, 1992 y SHER, George: *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics, Cambridge Univ. Press*, 1997. Sobre la relación entre liberalismo, comunitarismo y multiculturalismo, véase PAREKH, Bhikhu: «Cultural Diversity and Liberal Democracy (David Beetham, ed.), Londres, 1994, pp. 199-221, así como REQUEJO, Ferran: «Liberalismo, pluralismo y ciudadanía», *Revista internacional de Filosofía política*, 1994 y la tesis inédita de Richard ZAPATA: *Modelos de ciudadanía multicultural*, leída en 1995.

CAPÍTULO XXIX

POSMODERNISMO

RAMÓN MAIZ y MARTA LOIS

SUMARIO: I. *Introducción: posmodernismo y posmodernidad.*—II. *La muerte del sujeto.* 1. El no-lugar del autor. 2. La fragmentación del sujeto. 3. Narcisismo, individualismo y nueva conciencia cínica.—III. *Narrativa* versus *teoría.*—IV. *El final de la historia.*—V. *Micropolítica.* 1. Hacia una nueva lógica política de la posmodernidad. 2. El regreso de lo marginado: movimientos sociales e identidades políticas. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN: POSMODERNISMO Y POSMODERNIDAD

La posmodernidad quizás sea uno de los términos más polémicos e imprecisos que han circulado en los debates de las últimas décadas. Ha levantado suspicacias tanto por su capacidad para abrir espacios nuevos de reflexión cuanto por la distancia crítica mostrada frente a la modernidad. El intento mismo de establecer un rótulo periodizador no está exento de polémica. La distinción entre modernidad y posmodernidad ocupa numerosos volúmenes e informa numerosos proyectos literarios, arquitectónicos o políticos, y hoy en día, su interés clarificador se sitúa en el corazón mismo de la producción del pensamiento posmoderno.

Lo cierto es que la *posmodernidad* es de por sí lo suficientemente heterogénea y abierta como para resultar complejo el establecer unos presupuestos firmes y delimitadores. Esta amplitud y su utilización como un «todoterreno ideológico» (Ripalda, 1995) parece no ayudar en su voluntad de convertirse en una herramienta válida para la discusión científico-política corriendo el riesgo de resultar una noción poco operativa. Rechazo y elogio son las dos reacciones contrapuestas que acompañan tanto a posicionamientos reaccionarios como modernos, y buena parte del *odium* se debe a esa astucia posmoderna para hacer de su propia ambigüedad el centro del debate.

Pues, ante todo, una de las dificultades iniciales con el *posmodernismo* es que, autocomprendiéndose como un nuevo movimiento intelectual, postula asimismo una diagnosis sobre la sociedad contemporánea que, considerada como *posmoderna* se describe, en radical ruptura con la modernidad, como producto de un drástico cambio epocal. El posmodernismo no critica, sin embargo, esta nueva época, sino que la asume, la hace suya como punto de partida válido para la reflexión, en cuanto sociedad que posibilita la liberación del pensamiento de los excesos y pretensiones abusivas de la modernidad. Esta sociedad posmoderna se describe como

un sistema en el que entran en crisis los elementos claves de la modernidad, esto es, en el que se producen cambios cualitativos que abren un brecha insalvable en el paradigma moderno y que, poco a poco, han ido cobrando más presencia y amplitud, más evidencia en la realidad contemporánea.

Aunque existen diferentes interpretaciones sobre la trayectoria histórica y social que configura la posmodernidad, se puede destacar, ante todo, una visión compartida de que la transformación cultural de la modernidad ha tenido lugar en las sociedades occidentales a partir del período de la Segunda Guerra Mundial y en consonancia con las transformaciones del propio capitalismo (Jameson, 1984). Los avances tecnológicos, el desarrollo de los medios de comunicación y una mundialización acelerada de la economía han propiciado una serie de generalizaciones sociológicas destinadas a presentar la aparición de la realidad contemporánea como la nueva «sociedad de consumo», «sociedad posindustrial», «sociedad de los media», «sociedad de la información», etc. En efecto, el ascenso de la cultura de masas frente a la cultura de elite, el optimismo tecnológico (Best/Kellner, 1991), y una nueva superficialidad en el pensamiento que se prolonga en las coordenadas de la imagen son algunos de los rasgos que expresan esta transformación del *mundo de la vida*. Transformación que, sin embargo, no siempre se ha considerado por entero ajena a la modernidad misma (Callinicos, 1989; Lyotard, 1986; Huyssen, 1984; Laclau/Mouffe, 1987; Giddens, 1990; Calhoun, 1991, 1993), sino como una continuidad o una profundización en la propia ilustración, esto es, la *(pos)modernidad* como resultante de una autoclarificación y un amplio espectro de respuestas filosóficas, literarias, sociológicas y culturales a los presupuestos iniciales de la modernidad. Quizás este movimiento así producido sea lo que permite, sin una voluntad historicista, calificar el hecho posmoderno como un momento donde la dialéctica de la continuidad y discontinuidad adquiere una extraña indecisión.

En síntesis, quizás imposible, podemos resumir los rasgos constitutivos del posmodernismo como ideología del modo siguiente:

1) La tesis de que desde el punto de vista económico, cultural, sociológico y político se ha producido una transición de la modernidad a un nuevo estadio histórico o, incluso, más allá de la historia. El desarrollo cualitativo de las tecnologías y de los medios de comunicación y los cambios en la producción habrían dado luz a una sociedad «posindustrial» (Touraine, 1971) y a la vez «posradicional» (Giddens, 1994).

2) El rechazo del modernismo artístico y las vanguardias, postulando la liberalización de la estética de las servidumbres de la coherencia, la innovación y la funcionalidad y situando la significación, la referencia intertextual y la autorreflexividad como valores autónomos (Jameson, 1984).

3) La radicalización de las tesis del posestructuralismo como impugnación de la razón centrada en el sujeto soberano, las grandes narrativas, las pretensiones universales de validez, la idea de totalidad y completud, y en general de la racionalidad ilustrada clásica (Lyotard).

4) La crítica del fundacionalismo filosófico y teórico y la apuesta por una «nueva superficialidad» que se enfrenta a las vanas pretensiones de profundidad que tiranizan el pensamiento moderno; a saber: el modelo hermenéutico del

interior/exterior, el modelo dialéctico de la esencia/apariencia, el modelo freudiano de lo latente/manifiesto, el modelo existencialista de la autenticidad/alienación, etc.

5) La tesis de la «diferencia» entendida como fragmentación, particularización de prácticas sociales, políticas y culturales, y de narrativas e interpretaciones locales, que se prolonga en un gusto indisimulado por las minorías nacionales, culturales, sexuales, etc., así como por los «nuevos» movimientos sociales.

A lo largo de estas páginas nos centraremos, con obligada concisión, en cuatro temas esenciales del pensamiento posmoderno: el *Sujeto*, la *Historia*, la *Teoría* y la *Política*, pilares básicos que serán puestos en tela de juicio o al menos, según la fórmula de Paul Ricoeur, considerados motivo de *sospecha* sistemática y que, las más de las veces en negativo, proporcionan una visión de conjunto del horizonte ideológico posmodernista.

El problema del *Sujeto* ocupa gran parte de la literatura posmoderna: la desaparición del autor, la crisis del yo unitario y racional así como la emergencia del individuo son algunos de los elementos comprendidos en la teoría de la subjetividad que llevarán al pensamiento posmoderno hacia una crítica de la tradición humanista. El punto de vista adoptado por la tradición posestructuralista (Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan, Guattari...) nos remite a la desintegración del sujeto que ya no interviene en la explicación científica y deja de ser agente efectivo de la naturaleza. La consecuencia directa de estos presupuestos es la transformación de la noción de *identidad* entendida como fijación y unidad (Laclau/Mouffe, 1987; Sawicki, 1988), el advenimiento del nuevo individualismo occidental (Lipovesky, 1986; Finkielkraut, 1987) y los recientes dilemas del yo: el *narcisismo*, la *pluralidad* de elección, el *cinismo* (Sloterdijk, 1989), la *fragmentación*...

Asimismo la *Historia* como explicación cronológica, como correlato lineal de la supremacía del sujeto cartesiano, se debilita en su continuidad clásica, disuelve su teleología utópica o inmanente. El pensamiento posmoderno adopta decididamente la forma de una «genealogía» y una «arqueología» (Foucault, 1970) cuyo postulado es que todos los relatos explicativos, toda forma específica de codificar la temporalidad, en el fondo, encubren intereses inconscientes y otras formas de saber. La historia siempre se escribe desde la perspectiva del presente, satisface una necesidad del momento. Frente a la historia ontológica causal o la historia oficial, la interpretación genealógica exige el rechazo de la idea clásica de verdad. En último término, solo existen, en el sentido que Nietzsche atribuye a la expresión: «un ejército móvil de metáforas» o «perspectivas» sobre una realidad infinita. La arqueología se constituye como técnica para descubrir lo que está por debajo del saber histórico, las configuraciones sobre cuyo fondo se van a interpretar y a elaborar los objetos.

En el campo de la *Teoría* entran en crisis los conceptos de *representación* y *verdad* (Rorty), así como los dualismos basados en la dialéctica entre *esencia y apariencia* (Heidegger, Derrida). La incredulidad respecto a las metanarrativas (Lyotard) y el abandono de la distinción clara entre objeto y sujeto (Baudrillard, Lyotard) supone otro importante golpe dirigido contra asunciones básicas del pensamiento ilustrado. Epistemológicamente los autores posmodernos rechazan el supuesto moderno de que el actor tiene un acceso no mediado a la realidad, en líneas generales, siguen a

Nietzsche en la crítica sobre la autorreflexión, la autoidentidad o cualquier suerte de elemento racionalista que amortigüe los instintos físicos vitales (Deleuze, Guattari) y la disposición a vivir con la pluralidad.

Por último, este capítulo tendrá como objetivo exponer aquellos contornos del orden posmoderno que han sustituido la *Política* como proyecto moderno de emancipación universal por una *Micropolítica* protagonizada por diversas luchas parciales que intervienen en la arena de la acción política. Se presenta una nueva agenda social y política, el renovado espectro de prácticas políticas de pequeños grupos, desvinculados de la determinación de las clases sociales que constituye un fenómeno genuinamente posmoderno aunque, en ocasiones, los propios grupos rechacen al hilo de sus luchas su apresurada inclusión en las esteticistas coordenadas posmodernas.

A partir de los años setenta, en medio de la crisis del Estado de bienestar y la relativa esclerosis de las formas tradicionales de participación política se acentúa el protagonismo de otras formas de comportamiento político. Los nuevos movimientos sociales, los feminismos, las identidades culturales, étnicas, nacionales, de orientación sexual, ecológica o ciudadana ofrecen respuestas políticas distintas que implican reconocer la lucha democrática en su carácter eminentemente local, en la posibilidad de una pluralidad de resultados. La recomposición del singular debate entre lo público y lo privado y la necesaria transformación de la idea de consenso son algunos de los aspectos que traerá consigo esta nueva lógica de las identidades políticas.

El posmodernismo, definitivamente, extiende su trama entre las ideologías contemporáneas para dirigirnos sus preguntas sobre el presente. No es preciso aceptar su diagnóstico del cambio epocal, del agotamiento de los viejos modos de dominación burocrático y de producción capitalista, ni asumir siquiera la contraposición arquetípica modernidad/posmodernidad, para atender a lo sintomático de las lecturas del presente que contiene su plural discurso, y aún más, para dar cuenta de su contribución a los nuevos movimientos y luchas populares que constituyen un componente decisivo de la democracia contemporánea. Pese a que sus enemigos se enardecen en la tensión de la disputa ideológica, generada en su día por las pretensiones desmesuradas de los posmodernistas, salvar el deseo de seguir sometiendo a reflexión un mundo cada día más complejo es el objetivo prioritario y quizás el momento indiscutible de verdad del pensamiento posmoderno.

Pues no hemos de olvidar que «[hay] un tipo de crítica que sabe juzgar y condenar el presente; pero resulta incapaz de comprenderlo» (K. Marx, *El Capital*, t. I, cap. 13, 10, nota 324).

II. LA MUERTE DEL SUJETO

Entre los temas fundamentales del pensamiento posmoderno se sitúa el problema del sujeto, que verá puesto entre paréntesis su papel rector de la historia de la humanidad para convertirse en héroe derrotado, por decirlo con el célebre rótulo de Musil —a todos los efectos un precursor del posmodernismo— en «hombre sin cualidades». La *fragmentación*, la *indeterminación* o la *pluralidad* muestran que el actor social de la posmodernidad está sujeto a regímenes que se han desarrollado sin su intervención rectora y que lo constituyen.

En líneas generales el descentramiento del sujeto se operativiza desde la tradición posestructuralista y sus notorios guiños a la teoría lingüística (Saussure, Jakobson, Benveniste...). El individuo abandona su condición de agente causal, de yo autónomo autoconsciente, de actor fundador de sentido para convertirse en una posición en el lenguaje (Derrida), en un lugar en el discurso (Foucault), en diversas «posiciones de sujeto» (Laclau/Mouffe) y así hasta *borrarse* del todo, «como una huella en la arena a la orilla del mar» (Foucault), dejando tan sólo textos, desvaneciéndose la figura capital del actor/autor.

1. El no-lugar del autor

La eliminación posmoderna del autor como *autor del texto* supone el derribo del *status* ideológico propio del racionalismo ilustrado, el fin del «estilo» como algo único y personal. Al autonomizarse el texto, su presencia y multiplicación masiva se sitúa en el lugar de una titularidad original e irrepetible. Ya no es posible seguir el rastro de la intencionalidad del autor, el ámbito de la autenticidad se remite ahora a la superficialidad que hace que todo se convierta en *texto*, el arte, la filosofía, la historia, todas las prácticas discursivas de la cultura... pero también los acontecimientos sociales y políticos.

Se sustituye la profundidad por la superficie y en esta inversión lo que entendemos por *hipertextualidad* ya no es el discurrir con la mayor atención penetrando para llegar a su perfecto conocimiento. La superficialidad es el rasgo formal de esta nueva era. Como ejemplo emblemático podemos recordar una de las obras de Warhol, los *Dust diamonds shoes*, negativo cubierto con polvo de oro que transforma los objetos en un conjunto de textos o simulacros (Jameson[1], 1991).

El autor es sometido a crítica no ya sólo en cuanto figura y modelo de la modernidad, en cuanto a su capacidad de definición, de control del punto de vista, de suministrador de los criterios de interpretación y autenticidad, de sostenedor del mito de la creatividad singular, sino asimismo en cuanto dispositivo de privilegio, conferidor de un estatuto de autoridad y poder políticamente inadmisible. Pues, en definitiva, la *classsical authorial function* anuda en torno a sí las cuestionables ideas de la «libertad de los modernos»: agencia, autoridad, control, causalidad y responsabilidad.

El lugar dejado por el autor va a ser ocupado en el posmodernismo por el *texto* y, más aún, por el *lector*. Por decirlo en términos de Barthes: «El nacimiento del lector tiene lugar a expensas de la muerte del autor» (Barthes, 1977). En efecto, diferentes diagonales de sentido pueden engendrarse a partir de un mismo texto; el nuevo eje epistemológico que corresponde a la *intertextualidad* deviene imposibilidad de un análisis último del texto, pues en la multiplicidad de sus interrelaciones, préstamos, deudas e influencias éste es irreductible a una única interpretación canónica. Los problemas relativos al significado se vuelven irrelevantes, así como

[1] Jamenson recoge en el primer capítulo de su libro *Posmodernism, or, The Cultural logic of Late Capitalism*, Duke Univ. Press (trad., castellana *Teoría de la Posmodernidad*, Trotta, Madrid, 1995), la comparación entre los zapatos de Van Gogh y los de A. Wahorl como ejemplo significativo entre lo moderno y lo posmoderno.

los de verdad en el sentido ontológico del término para dar primacía a las interrelaciones dinámicas dentro de los textos. Barthes en *Fragmentos de un discurso amoroso* afirma que «no sabemos quién habla; habla el texto, eso es todo»; U. Eco examina cómo la escritura y el arte producen «obras en movimiento», «obras abiertas» en las que el lector (destinatario) pasa ser un elemento activo para lograr la determinación provisional de una obra[2] concebida como «máquina de generar interpretaciones». El texto no es el corsé de lo idéntico, está abierto a permanentes resignificaciones en la medida misma en que los múltiples lectores disuelven el sentido fijo de los signos. El texto es, de hecho, «reescribible» con cada lectura, en definitiva para el posmodernismo, «el lector escribe el texto» (Derrida, 1967).

De la autonomía del texto pasamos, pues, a la *soberanía del lector*, este sentido implícito aparece en el capítulo de *De la gramatología* titulado «El fin del libro y el principio de la escritura» (Derrida, 1967), y si el lector escribe el texto, la escritura es virtual, articula todo un campo de infinitas lecturas, esto es, una escritura «sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *archia,* sin *telos,* una escritura que subvierte absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología» (*Márgenes de la filosofía*, 1989). No hay un sentido único y exclusivo, hay una pluralidad de textos y temas, *diseminados*, cuyas diferencias articulan el significado. Con la «diseminación», Derrida reivindica el placer del texto, más allá de Barthes, una erótica del texto.

Bakhtin[3] es otro pensador contemporáneo que reformula radicalmente (Robert Stam 1988) el tema de la intertextualidad con el fin de superar el exceso de *formalismo* del posestructuralismo y la teoría lingüística. El texto es un hecho verbal y no-verbal, articula tanto la cultura popular como la literaria, su diseminación difusa en la realidad cotidiana significa ampliar el marco de la intertextualidad hacia otros puntos de interés sociocultural más heterogéneos[4]. Si procuramos antecendentes Kafka anticipa una nueva forma de entender la escritura, sus textos tejen ese mundo donde la realidad caleidoscópica de las cosas se vuelve un enigma, una estrategia literaria en la que cada lector puede hallar un lugar de sentido.

«Había entonces tanta confusión en las cabezas —este libro es un simple ejemplo— tal vez precisamente porque tantos procuraban unirse en un solo propósito. La criatura humana, frívola, ligera, como el polvo, no soporta ligaduras; y si se las impone ella misma, pronto, enloquecida, comenzará a tironear hasta despedazar murallas, cadenas y a sí misma[5].

El lector como nuevo sujeto emergente se extiende en direcciones bien diversas. Así, por ejemplo, más que considerar las noticias políticas como un relato de

---

[2] Es necesario aclarar que U. Eco no se incluye dentro de los pensadores posmodernos, en una reciente declaración sobre la lectura e interpretación («Between author and text» en Stefan COLLINI (ed.) con R. RORTY, J. CULLER y BROOKE-ROSE, *Interpretation and Overinterpretation*, Univ. Press, 1992, pp. 67-88) expresó que la versión del «todo vale» de las infinitas interpretaciones no es lo que está implícito en la noción de *obra abierta*; para Eco, todo *texto* propone un lector modelo correspondiente a las posibilidades reales y justificables que establece el texto.

[3] M. M. BAKHTIN, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin Univ. of Texas Press, 1986.

[4] «Fuimos creados a través de los siglos, incluso milenios: ha permanecido oculto en el lenguaje, no sólo en el lenguaje literario, sino también en aquellos estratos del lenguaje popular que antes de los tiempos de Shakespeare no habían entrado en la literatura, esto es, en los diversos géneros y formas de comunicación». Ibíd., 5.

[5] *La muralla china*, Emece editores s.a., Buenos Aires, 1953, p. 61.

los hechos ante el que la gente reacciona, los posmodernistas tratan los acontecimientos políticos como textos, esto es, como lecturas y creaciones del público concernido por ellos (Edelman, 1988: 2).

Pero todo ello nos remite no sólo a la discursividad de lo real, «todo deviene discurso», sino al hecho de que la pluralidad infinita de lecturas deviene a la postre subjetividad sin límite, a un texto vacío de contenido objetivo que imposibilita toda hermenéutica y por lo tanto a una disolución de la crítica en la superficialidad ateórica de la idiosincrasia del lector.

2. La fragmentación del sujeto

El diagnóstico de la posmodernidad se organiza en torno a determinadas actas de defunción: muerte del sujeto, muerte de la historia, muerte de la razón, muerte de los metarrelatos. Muerte, en suma, de toda una serie de herramientas teóricas cuyos servicios proporcionaban a la modernidad su carácter universal y totalizador. El sujeto es el símbolo de la ilustración, del *humanismo*, esto es, el agente dominador, efectivo de la naturaleza. Este postulado omnipresente que hace del hombre el valor supremo, definido por su conciencia y libertad, como hazaña de la voluntad, se revelará, dentro de la esfera del pensamiento posmoderno, como el ejercicio de nuevas relaciones de dominación donde el hombre se constituye oscuramente como objeto de normalización y disciplina.

La deconstrucción sistemática del sujeto es uno de los aspectos más provocativos de la posmodernidad que se articula desde una actitud fundamental: obedece a una metodología[6] que concede primacía a las estructuras, sistemas o códigos. El sujeto queda excluido, pasa a ser un elemento a descentrar, porque la eliminación del sujeto es la eliminación de las categorías centrales de la episteme moderna (causalidad, agencia, representación...). En palabras de Foucault, quien hizo de su obra un gigantesco fresco de la historización de la subjetividad, de la objetivación cognoscitiva del hombre como procesos de subjetivación real:

> Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que, por fin, es posible pensar de nuevo [Foucault, 1968: 332-333].

La crisis del sujeto implica la crisis de la episteme moderna: el individuo lejos de ocupar un lugar privilegiado y soberano reubica su posición dentro de una nueva concepción de las prácticas, los discursos y el juego textual. Este peculiar modo

---

[6] El *posestructuralismo* (Foucault, Deleuze, Derrida, Lacan, Guattari, Bataille...) supone una línea crítica con algunos puntos clave del estructuralismo —formalismo, teoría del signo, etc.— que amplía el horizonte de investigación estructuralista. Articula un discurso crítico acerca de la modernidad y la «crisis de representación» en los contextos epistemológicos, artísticos y políticos. Es importante aclarar que esta tradición más que ofrecer una teoría de la posmodernidad y desarrollar un análisis de la cultura contemporánea presenta *una arqueología de la modernidad* en el contexto de una crisis profunda. En este sentido, el pensamiento posestructuralista ha dado una expresión conceptual a los temas explorados por artistas contemporáneos (Callinicos, 1990: 2) y por tanto, ha contribuido significativamente a la constitución de lo posmoderno.

foucaultiano de abordar la *muerte del hombre* a través de nuevas estrategias y dispositivos de poder supone el derribo del sujeto trascendental kantiano y la reordenación de la subjetividad en un campo de fuerzas articuladas bajo la tríada identidad-verdad-poder. El sujeto es la clave del humanismo, de la metanarrativa logocéntrica, construida sobre un preconstituido centro de referencia: el hombre como agente racional que domina y explota la naturaleza, que organiza artificialmente la sociedad y el Estado... dejando a la vista un reverso menos glorioso: dominación, explotación, imperialismo, etc.

De la síntesis unitaria del yo, de la mónada o el individuo autónomo pasamos a la dispersión, a la discontinuidad y también a la propia escisión interior del yo, a la desaparición de la identidad en un inconsciente articulado en forma de lenguaje (Lacan). En los lienzos (*calcomanie, ceci n'est pas une pipe*, etc.) de Magritte el sujeto se reduce a silueta, a fragmento de cortina recortada, como si en el momento en que el hombre se ha puesto delante del paisaje, de la naturaleza-mundo, ésta se hubiera desplazado, sustrayéndose a su mirada «de tal manera que lo que tiene ante sus ojos no es sino su sombra inclinada, el bloque negro de su propio cuerpo»[7]. La identidad del sujeto, difuminada así entre la silueta recortada y el paisaje inasible, se dispersa en una *similitud* metonímica de las figuras humanas que se prolonga— frente a cualquier *semejanza*— en la irreductible multiplicidad de posiciones de sujeto, en la abierta e indeterminada (Laclau) si no imposible (Baudrillard) síntesis unitaria del yo. La pérdida de coherencia, la dispersión o fragmentación del sujeto se alza como tema central del posmodernismo: la deriva del sujeto en sucesivos momentos-imagen de los cuadros de Warhol.

Para dar cuenta de esta transformación de la subjetividad la corriente de la posmodernidad ha propuesto algunas formulaciones posibles. La tesis que ha atraído considerablemene más la atención vincula el desarrollo de la posmodernidad con las importantes transformaciones tecnológicas y socioeconómicas, con la emergencia de una *sociedad posindustrial* (Touraine, 1971; Frankel, 1987). El actor centrado del período del *capitalismo tardío* o *desorganizado* (Jameson, 1984; Lash/Urry, 1987; Ryan, 1988) se encuentra, en el presente, diluido en el mundo de la burocracia administrativa. Una personalidad distinta se perfila en la sociedad de masas, el individuo no es el sujeto productivo sino el de consumo, aquél construido externamente a través del mercado audiovisual. La dinámica comunicativa sustituye a la productiva como clave interpretativa de lo real.

Lipovesky (*La era del vacío*, 1986) subraya el surgimiento de un nuevo proceso de personalización donde desaparece el sujeto pero se mantiene el individuo, el imperativo narcisista y superficial sustituye el imperativo categórico. El individualismo occidental inaugura una nueva fase, un proceso de humanización a la altura de las preferencias, con estructuras fluidas, bajo la neutralización de los antaño centrales conflictos de clase.

La revuelta contra el capitalismo protagonizada por el Mayo del 68 promovió un nuevo impulso y rechazo de la tradición ilustrada. A partir de ahí surge una etapa decisiva en el debate sobre la posmodernidad. Así, por ejemplo, desde las formula-

---

[7] M. FOUCAULT, *Ceci nést pas une pipe*, Montpellier, 1973.

ciónes más radicales[8], el sujeto más que un constructo es una ficción, una ilusión *tout court*. Baudrillard desarrolla la primera fase de su obra (*Crítica de la economía política del signo*) con una teoría sobre la producción y el objeto. Más tarde su interés se centra en las importantes consecuencias de la omnipresencia de los «códigos» en las sociedades contemporáneas afirmando que el sujeto es únicamente un elemento dentro de una terminal. *La cultura del simulacro* es el espejo de una sociedad donde se ha generalizado el valor de cambio hasta el límite de que se extingue el valor de uso.

Deleuze y Guattari[9] deconstruyen la subjetividad «logofalocéntrica» en busca de una identidad fluida, *nomádica*, horizontal —no edipiana— que subvierta el orden capitalista y el poder. Celebran la dispersión de la subjetividad y el deseo que pone fin al sujeto moderno. A juicio de Lyotard el desfallecimiento del sujeto moderno es ya una experiencia irrefrenable, los grandes *metarrelatos* de emancipación que han acompañado al sujeto en la historia invalidaron su legitimidad durante los últimos cincuenta años:

> —Todo lo real es racional, todo lo racional es real: «Auschwitz» refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional —Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: «Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980 (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido». —Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las «crisis de 1911, 1929» refutan la doctrina del liberalismo económico, y la «crisis de 1974-1979» refuta las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina [Lyotard, 1990: 40].

Si hay algún elemento que en el marco renovado de la llamada posmodernidad haya experimentado cambios significativos ese es la *identidad*. Identidad es una palabra mágica que ha escrito en sus acreditaciones identidad personal, identidad profesional, identidad femenina, identidad masculina, identidad homosexual, identidad de clases, identidad cultural, etc. La enumeración de estas exigencias identitarias ilustra el carácter eminentemente plural y abierto de esta dimensión.

En el contexto del capitalismo avanzado, en universo social posradicional, invadido por sistemas abstractos y *estilos de vida*[10], todos los individuos, en general, se encuentran atravesados por distintas identidades. Ésta es la realidad social que E. Laclau y Ch. Mouffe[11] han analizado en términos de *posición de sujeto*. Se

---

[8] Dentro de la teoría posmoderna encontramos diferentes grados atendiendo tanto a los aspectos reconstructivos como radicales (S. BEST/D. KELLNER, 1991: 303). Baudrillard se considera un autor posmodernista extremo mientras que Foucault y Lyotard combinan cierta radicalidad con aspectos reconstructivos; Jameson, E. Laclau y C. Mouffe se incluirían claramente en autores con una voluntad reconstructiva; Lipovesky comprende una línea posmoderna moderada sin afán reconstructivo.

[9] G. DELEUZE-Felix GUATTARI, *El Antiedipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Barral editores, Barcelona, 1973.

[10] La expresión «*estilo de vida*» aquí no hace referencia simplemente al área de consumo. Es un término que encaja dentro de la cultura posmoderna pues implica fundamentalmente «elección» entre una pluralidad de opciones que condicionan el núcleo mismo de la identidad. Ver A. GIDDENS, *Modernity and Self-identity. Self and Society in the late Modern Age*, Polity Press, 1991.

[11] El pensamiento posmoderno de Laclau/Mouffe debe ser entendido más bien como una verdadera profundización en el proyecto político de la modernidad. Las herramientas teóricas utilizadas son elaboradas por las diferentes corrientes de lo que puede denominarse el pensamiento posmoderno (posestruc-

necesita un nuevo marco teórico que vaya más allá del proyecto tradicional socialista y pueda explicar los aspectos de las identidades sin incurrir en explicaciones esencialistas o en reduccionismos de clase. Las identidades no son entidades fijas, ni irreductibles a una sola categoría (clase, género, origen, etnia...), están sometidas a continuas redefiniciones. La naturaleza de la construcción de la identidad depende de dos momentos fundamentales:

El primero comienza con el hecho de que el yo es siempre una construcción relacional, esto es, que la identidad sólo puede ser articulada dentro de una relación con el «otro», con las características —*diferencias*— y acciones de los demás. El segundo momento es el más importante y hace referencia a la naturaleza contingente y abierta de la dimensión identitaria, a que la identidad nunca llega a establecerse de modo definitivo, depende siempre de un cierto grado de apertura y ambigüedad, condiciones que implican tanto su límite como su posibilidad.

El sujeto de la posmodernidad abandona ese carácter esencialista de antaño y deviene constructo político, provisional fijación de sentido en un proceso de articulación de *posiciones de sujeto*: La forma de concebir estas posiciones obedece al mismo criterio de movilidad y reordenamiento. Para Laclau si el descentramiento hubiese concluido en este punto, sólo se lograría afirmar una nueva forma de fijación. La identidad se construye sobre la *frontera* misma, el contacto pone en marcha una lógica espacial (Jameson, 1984) cada día más dominante. Acción y discurso son formas en las que los actores modifican sus posiciones, sus acuerdos, sus conflictos y la propia categorización de sus identidades[12]. En efecto, la identidad es estrategia, no hay identidad sin una *política de identidad* (Connolly, 1991), adquiere por tanto, un sentido eminentemente local (Warren, 1994), se gesta en la interacción política, en el marco de la acción política misma como proceso de construcción y reconstrucción de identidades.

Este modo de teorizar la identidad posee un carácter ejemplar, una vez se ha comprendido puede dar luz a toda una gama de problemas. La acción contingente de lo social ha desplazado la visión esencialista y homogenizadora de la política, en este sentido, la democracia se caracteriza por «la disolución de los referentes de certidumbre»[13]. La naturaleza de las nuevas luchas democráticas debe ser comprendida desde una teoría del sujeto como actor descentrado, articulado en la multiplicidad de posiciones de sujeto. Las preferencias, los intereses, la identidad misma no es el punto de partida del proceso político, sino el resultado contingente e indeterminado de la lucha política.

La aparición de nuevos feminismos, los movimientos de protesta étnica, minorías nacionales y sexuales, etc. operan bajo una «lógica de la articulación y la

---

turalismo, psicoanálisis, segundo Wittgenstein...) para realizar la crítica al concepto racionalista de sujeto unitario y así dirigirse contra un modelo concreto de modernidad basado en la autofundación de la Ilustración. Consúltese: E. LACLAU/Ch. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, 1987; E. LACLAU, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londres, 1990. Ch. MOUFFE, «Radical Democracy: Modern or Posmodern?», en *The return of the political*, Verso, 1993; E. LACLAU, *Emancipation(s)*, Verso, Londres, 1996.

[12] Resulta interesante comprobar como las identidades van renovando sus significantes forzando así a abrir el cierre presupuesto en los términos segundos. Por ejemplo, género frente a sexo, mestizaje frente a etnia, minorías frente a grupos... *status* frente a clase, etc.

[13] Claude LEFORT, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1988, p. 19.

contingencia» que da lugar a una perspectiva enteramente nueva para la acción política. Todas las luchas sociales son luchas parciales, sus objetivos devienen emancipaciones específicas más que una «emancipación global de la humanidad». La pluralidad de luchas se correlacionan con la proliferación de posiciones de sujeto que a su vez forman parte de coordenadas más complejas.

Es aquí donde se inscribe el proyecto democrático radical de Laclau/Mouffe, evitando el esteticismo del posmodernismo radical, como contexto legítimo para una reformulación del sujeto democrático poniendo en duda ciertas categorías envejecidas y nutriendo de nuevos dilemas a la sociedad del presente.

3. Narcisismo, individualismo y nueva conciencia cínica

La época contemporánea da apertura al proyecto de la identidad bajo unas renovadas condiciones influidas por los efectos del capitalismo tardío o *mercantilista* (Giddens, 1991). Tras la desarticulación del sujeto unitario se inaugura una nueva fase que, como ha observado Gilles Lipovesky[14] frente al posmodernismo más radical, corresponde a la segunda revolución individualista. En la realidad social contemporánea el sujeto deviene continua reivindicación de la autonomía de las personas. La separación de las categorías de sujeto e individuo, permite relativizar el abandono del sujeto a favor de su reproposición: un sujeto sin universales, sin Revolución, sin Verdad, sin Metarrelatos, individualista pero sin fuerte identidad, autónomo pero flexible en el despliegue de su voluntad, más que tolerante casi indiferente. El rol desempeñado a través de entrecruzamientos variados se convierte en señal suficiente de identidad, el *simulacro*, las correlaciones en la superficie asentadas en la lógica del intercambio mercantil evidencian este tránsito.

De esta suerte, el *narcisismo* («imperativo narcisista» *vs.* «imperativo categórico») constituye el símbolo más paradigmático de la nueva sociedad hedonista que tiene como punto de arranque la era del consumismo y la emergencia individual[15] por excelencia. Un proceso de humanización a la altura de las preferencias, con estructuras fluidas, bajo la neutralización de los conflictos de clase y la primacía de la libertad frente a la igualdad. El capitalismo crea consumidores con necesidades diversas, la pluralidad de elección forma parte del resultado mismo de esta nueva mercantilización.

Se extiende la demanda de autodeterminación privada de los actores, sus intereses segmentarios y sus necesidades son, en el presente, el móvil básico de actuación. Opera una lógica de seducción narcisista organizada en torno a valores posmaterialistas: autoexpresión, calidad de vida, conciencia ecológica... el individuo pertenece ya a una sociedad más dúctil, variada e individualista que concede primacía al placer, las microdiferencias y el despliegue de la comunicación.

---

[14] G. Lipovesky, *La era del vacío*, Anagrama, 1986.

[15] «No tenemos el tiempo ni el espacio necesarios para hacernos con un alma. La simple sospecha de semejante preocupación parece irrisoria, desplazada. Atrincherado en su reserva, el hombre moderno es un narcisista, quizá doloroso, pero sin remordimientos. El sufrimiento se le aferra al cuerpo, somatiza. Cuando se queja, es para complacerse mejor en la queja que desea sin salida». Julia Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, 1993, p. 15.

Los valores personales alcanzan una amplia magnitud, la realización de uno mismo supone el núcleo central de la conducta de los individuos. Los placeres y los deseos remodelan las clásicas estructuras de ubicación sociológicas. La universalidad, cualquier tipo de oposición binaria exclusiva o la intersubjetividad son elementos sin protagonismo dentro de una sociedad abierta y móvil. El relajamiento de los ítems de referencia —uniformes y colectivos— disuelve la solidaridad de clase, el ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas colectivas. Lipovesky lejos de elaborar un diagnóstico negativo de la sociedad contemporánea[16] apuesta por una relectura del consumo en clave hedonista desmitificando el argumento de la ideología de consumo como una suerte de lógica clasista o de comportamiento utilitarista de los sujetos individuales condicionados por la satisfacción de sus intereses. En efecto, ya que no opera el *valor de cambio*, sino el *valor de uso*, los individuos no se encuentran atados a las cosas. Precisamente la era de la sacralización de los objetos se convierte a su vez en aquella en la que el ciudadano se separa sin dolor de ellos, atraídos por el culto simultáneo a la utilidad y novedad.

Michel Maffesoli abunda, en parte, en el sentir de Lipovesky al destacar las bases de reapropiación de las parcelas de autonomía. La reagrupación en función de las afinidades electivas, profesión, sexo, ideología... promueve formas de identificación *à la carte*[17].

Alan Finkielkraut coincide en las coordenadas de estos análisis; sin embargo no celebra la rehabilitación del individualismo occidental[18]. Denuncia la lógica del consumo como destructora de la cultura y la libertad, el individualismo contemporáneo ha vaciado de contenido estas palabras para introducir en ellas únicamente la búsqueda de los deseos satisfechos.

Junto al narcisismo, el nuevo individualismo ha traído consigo otros dilemas del yo, otras formaciones identitarias que ocupan el escenario posmoderno: los *cínicos*. La época del desencanto da paso a los «nuevos cínicos» (Sloterdijk, 1989) portadores de *la falsa conciencia ilustrada*[19]. Celebrado el colapso de las ideolo-

---

[16] «Lejos de aparecer como un vector de reproducción de las diferencias y segregaciones sociales, el sistema de la moda en expansión ha permitido, más que cualquier otro fenómeno, la continuidad de la trayectoria secular hacia la conquista de la autonomía individual.» (LIPOVESKY, *El imperio de lo efímero*, 1990: 199).

[17] «Esto se debe de manera especial al hecho de que si las tribus se han afirmado en torno al hermetismo (gusto del secreto, uniformidad en el vestir y en los modos de vida), las personas (persona-máscara) que las constituyen circulan, por su parte, de un grupo a otro con objeto de poner en práctica la pluralidad de sus máscaras». «Identidad e Identificación en las sociedades contemporáneas», en Michel MAFFESOLI, J. CASADO y P. AGUDÍEZ (comps.), *El sujeto europeo*, Ed. Pablo Iglesias, 1990, p. 84.

[18] «El individuo posmoderno, conglomerado desenvuelto de necesidades pasajeras y aleatorias, ha olvidado que la libertad era otra cosa que la potestad de cambiar de cadenas, y la propia cultura algo más que una pulsión satisfecha. Y los observadores más lúcidos y más desencantados del espíritu del tiempo no recuerdan mucho más. Por mucho que hablen de "era del vacío", ven en esta nueva actitud, pese a todo, un adelanto importante, cuando no la fase última de la democracia.» Alan FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, 1987, p. 128.

[19] «La serie de formas de falsa conciencia que ha tenido lugar hasta ahora —mentira, error, ideología— está incompleta. La mentalidad actual obliga a añadir una cuarta estructura: el fenómeno cínico. [...] En el nuevo cinismo está actuando una negatividad madura que apenas proporciona esperanza alguna, a lo sumo un poco de ironía y de compasión.» Peter SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*, Tecnos, 1989, p. 35.

gías, la culminación de la razón occidental y la relativización de los valores deviene la indiferencia y la reciente disponibilidad para actuar como cómplice de cualquier cosa sin importar el coste. En otros términos, un proceso de conversión al realismo (Pietro Barcellona, 1992) en el que los individuos cultivan un desapego hacia el compromiso con lo público replegándose en sus preocupaciones puramente personales sin el propósito de lograr ningún tipo de confianza básica en torno a cuestiones colectivas[20]. Desarrollan una hábil y radical ironización de la ética que les permite desarrollar estrategias prescindiendo de elementos que comprometan la crónica de la identidad del yo.

Los nuevos cínicos compiten en la arena social desde posiciones fuertemente instrumentales que evitan riesgos en las circunstancias de la interacción. En definitiva, en los tiempos donde los actores inocentes ya no existen y las creencias en los proyectos de emancipación global de la humanidad se vuelven demasiado ambiciosos, el *cinismo* se vuelve principal herramienta ideológica.

> ¿Replantear todas las ideologías? ¿Quién podría llevar a cabo esta tarea y cómo? Después de tantas ilusiones perdidas, ¿es posible comprometernos otra vez? Nietzsche se proclamaba «inactual» frente al presente, con el fin estar preparado para acoger «un tiempo venidero». La inactualidad de los *ex* de hoy sólo se refiere al pasado, del que apenas logra liberarse. Como si no quisiera aceptar proyectos futuros por miedo a caer en las trampas de la utopía» *P. Matvejevitch* [Fuentes: UNESCO n.º 79/1996].

III. NARRATIVA *VERSUS* TEORÍA

El complemento de la figura moderna del sujeto es la idea de *Verdad*, sometida por los posmodernistas a una crítica que oscila desde la descalificación pura y simple hasta su radical relativización. Producto por excelencia de la razón de la Ilustración, el conocimiento como acceso a la verdad, resulta en última instancia deudor de las ideas de orden, valores y reglas ... temas todos ellos descalificados por los posmodernistas. Para unos, en efecto, la verdad no es monológica sino plural (Derrida); para otros, y tras las huellas de Nietzsche, cada régimen de poder engendra su saber correspondiente (Foucault); para los más la propia noción de Verdad en sus pretensiones abusivas excluye el argumento del Otro (Lyotard); para algunos, en fin, la Verdad es una suerte de terrorismo intelectual en un mundo de meros simulacros (Baudrillard).

El posmodernismo cuestiona radicalmente la cadena de significación, la posibilidad misma de la univocidad, de reducir la polisemia, de que que a cada significante pueda corresponder un significado específico. El conocimiento posmoderno, escéptico en su «nueva modestia», ha de atender, abandonando viejas pretensiones de totalidad y completud, a lo superficial frente a lo profundo, a lo plural frente a lo unívoco.

---

[20] «Contra el principio esperanza surge el principio de vivir aquí y ahora. De camino al trabajo se tararea "no esperes mejores tiempos" o "hay días en los que quisiera ser mi perro". En las tabernas cooperativas, por la tarde, la mirada se posa en el póster en el que está escrito: *el futuro queda suspendido a causa de la escasa participación.* Y al lado está escrito: *somos las personas de las que ya nuestros padres nos precavieron siempre.* [...] Una época semejante no puede ser perjudicial para la Ilustración, o lo quede de ella, el reflexionar sobre sus fundamentos.» Ibíd., p. 144.

Resulta a estos efectos en extremo significativa la obra de Richard Rorty que se despliega sobre tres pares de oposiciones desarrolladas en obras sucesivas; a saber: la oposición entre epistemología y hermenéutica en *La Filosofía y el espejo de la Naturaleza*; la oposición entre ciencia o filosofía y literatura en *Consecuencias del Pragmatismo*; y la oposición entre metafísica e ironía en *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. La crítica del fundacionalismo y especialmente el realismo, a las ideas de «verdad» y «objetividad» se prolonga aquí de la mano de una «superficialidad filosófica» en una suerte de esteticismo *light minded* desde el que se argumenta a favor de una «democracia sin fundamentos». Esto es, una democracia (en «acuerdo político» con Habermas) sin justificación filosófica fundamental (en «acuerdo filosófico» con Derrida y Lyotard). Adoptando un peculiar conductismo epistemológico que postula la justificación como un fenómeno social, Rorty contrapone frente a argumentos trascendentales el mero contextualismo de las «descripciones etnográficas», esto es de «nuestros» valores occidentales, y los géneros del relato y la narrativa como alternativas estéticas a la teoría y sus pretensiones de verdad y sistema[21]. El posmodernismo se autointerpreta, así, no sin descaro como ideología de las sociedades occidentales del capitalismo desarrollado, en ajenidad a sus propias bolsas de miseria, y en desentenimiento de un mundo globalizado por entero al margen de los problemas del consumo masivo.

Pero desde un punto de vista estrictamente epistemológico, Rorty insiste, por un lado, en que la verdad se fabrica, no se encuentra, y, por otro, en que la contingencia se disuelve en el lenguaje: de la mano de Wittgenstein y Davidson se desestima la naturaleza intrínseca de lo real, que se pluraliza dependiendo de los lenguajes que lo describen. Esto es, la justificación de la democracia no debe proceder mediante argumentaciones filosoficas y la crítica racional del concepto, sino, meramente proponiendo «redescripciones» y «vocabularios alternativos». De esta suerte la política se literaturiza, la metáfora ocupa el lugar del concepto y el argumento racional, en una suerte de fusión entre esteticismo romántico y pragmatismo liberal. Romanticismo que se prolonga, por ende, en un peculiar *comunitarismo*. En efecto, Rorty contrapone a la *objetividad* un «renovado sentido de *comunidad*» de tal suerte que la «identificación con nuestra propia comunidad» y sus valores, reemplaza a los fundamentos racionales de la argumentación.

En efecto, frente al discurso ilustrado, de Kant a Rawls, centrado en los conceptos de razón, naturaleza humana, contrato social, obligación moral, etc. se contrapone la solidaridad comunitaria de un «nosotros» liberal, fundado en las tradiciones occidentales de la democracia en los países desarrollados. Así, la tolerancia emerge de la desdivinización del mundo, de la secularización que relativiza las creencias, y la búsqueda de vocabularios alternativos frente a la injusticia se da la mano con el reconocimiento de los vocabularios de los demás. En suma: las más modestas narrativas históricas del presente, reemplazan a las ambiciosas Metanarrativas filosóficas de la modernidad. El pluralismo de las sociedades pos-

---

[21] «Esa narración aclararía las condiciones en que la idea de la verdad como correspondencia con la realidad podría ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas. Ese desplazamiento de la epistemología a la política, de una explicación de la relación entre la «razón» y la realidad a una explicación del modo en que la libertad política ha modificado nuestra percepción aquello para lo que la indagación humana es apta.» RORTY, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, 1991, p. 87.

modernas, proporciona, pues, simultáneamente superficialidad, desencanto, pragmatismo y tolerancia. Nos hallamos, pues, ante una feliz coincidencia («La estética no siempre es enemiga de la moral») entre la innovación cultural («ironía») y la justica social, entre literatura y democracia, que vuelve no sólo innecesaria sino peligrosa la procura de un fundamento filosófico fuerte, de teoría, para las instituciones de la democracia. De ahí, en fin, esa nueva escisión posmoderna entre la vida pública, caracterizada por el pragmatismo, la responsabilidad, la solidaridad; y la vida privada, ámbito del esteticismo, la ironía y el individualismo.

Rorty muestra de modo fehaciente lo indisolubles que son para el posmodernismo la crítica de la verdad y la de la teoría: la voluntad de fundamento, rigor, sistema, verificación... y su necesaria sustitución por narrativas más débiles: literatura, crítica impresionista, descripción evocadora, positivismo que interpela a la elocuencia de los hechos en sí mismos. Y siempre, desde una militante ausencia de fundamento, pues el mismo movimiento que liquida la pretension de rigor, liquida, en fin, la pretension del juicio, no hay lugar posible desde el que proceder a un discurso metanormativo.

Por todo resulta coherente la recuperación posmoderna del mito, de las leyendas, de las historias populares... porque se ha roto la cadena significante/significado y, frente al esfuerzo de la ciencia por delimitar conceptos, pulir argumentos y verificar proposiciones, se oponen ahora narrativas locales y fragmentadas, que repudian la vocación de unidad y sistema de la teoría. Si acaso posible, pues el posmodernismo está presidido por una contumaz «resistencia a la teoría» (Paul de Man, 1986), la «teoría» posmoderna será asistemática, heterológica, descentrada, local, no representacional (personal y comunitaria), verdadera, en fin, sólo en términos de su propio discurso.

La *intertextualidad*, esto es, la multiplicación paroxística de relaciones causa/efecto que se prolonga en multicausalidad, se muestra irreductible a la *explicación* clásica, esto es, al privilegio argumentado y contrastable de causas específicas de los fenómenos concretos. El abandono de la objetividad se traduce en un nuevo escepticismo que, si desde el punto de vista político cimenta la tolerancia de los posmodernos, desde el punto de vista epistemológico implica un dilema básico: o positivismo o relativismo, y en cualquier caso imposibilidad de priorizar o privilegiar una metodología, mucho menos una lógica o una morfología de la explicación. En definitiva, *anything goes* (Feyerabend, 1975).

Pero no sólo la explicación, sino la *interpretación* posmoderna es producto de un adelgazamiento de las pretensiones clásicas: del conocimiento se pasa a «los saberes». A diferencia de la hermenéutica tradicional ya no se trata de descubrir significados ocultos, sino de una interpretación indeclinablemente subjetiva en consonancia, una vez rota la cadena significante/significado, con la arbitrariedad del sentido. Las consecuencias epistemológicas minimalistas son patentes en lo que respecta a la proliferación de una interpetación idiosincrática, descriptiva, de los textos y de los fenómenos, ellos mismos devenidos textos, pues «el texto lo es todo y nada existe fuera de él» (Derrida). Pero también en intentos más elaborados como la *deconstrucción*, lectura atenta a la desmitificación del texto, destinada a revelar las arbitrarias jerarquías internas en que se fundamenta su aparente unidad, la ambivalencia de sus presupuestos, resituando y desplazando las tensiones sin resolverlas, desechando, en fin, las dicotomías y bipolarizaciones (Culler, 1982).

Otro tanto ocurre en la capital reformulación de la *diferencia* por Derrida[22] como *différance*, frente a la *différence* de Saussure: no se trata ya de que la relación de los signos lingüísticos deba referirse, no a un supuesto mundo exterior, sino a otros signos lingüísticos, el objetivo ahora es cuestionar radicalmente la «metafísica de la presencia», acabar con el privilegio del texto mismo y atender a la *voz* excluida. De aquí que, frente a la política de la presencia de los modernos se postule, como luego veremos, la atención minorías y grupos excluidos y marginados.

IV. EL FINAL DE LA HISTORIA

Como señalamos al inicio de este capítulo el posmodernismo como ideología no solamente postula una interpretación del mundo, sino también que esta última es la única adecuada para el presente en que vivimos, caracterizado por la muerte de la modernidad y el tránsito hacia una nueva sociedad. Esto es, se diagnostica favorablemente la irrupción de una nueva época histórica que implica, por su radicalidad, un salto fuera o más allá de la historia misma. Este marco interpretativo histórico discontinuista constituye un elemento inseparable de las otras figuras ya examinadas de la posmodernidad, la muerte del sujeto y el abandono de las pretensiones de Verdad y posee, como veremos, consecuencias en extremo relevantes desde un punto de vista político.

Pauline Rosenau agrupa en torno a cuatro ejes las críticas fundamentales del posmodernismo a la historia moderna, así como a las perspectivas históricas en sociología o ciencia política:

1) la idea de que existe un pasado real, cognoscible como depósito de la evolución y progreso da las ideas, instituciones o acciones;
2) el postulado de que los historiadores y los científicos sociales en general deben ser «objetivos»;
3) la asunción de que la razón faculta a los historiadores «explicar» el pasado, y
4) la concepción de que el papel de la historia es interpretar y transmitir la herencia cultural de una generación a otra (Rosenau, 1992).

Pero, además, como ya se ha apuntado, la historia constituye el correlato indispensable de otras figuras de la modernidad, y así: en cuanto procura de la continuidad deviene el doble del sujeto y la identidad (Foucault); en cuanto argumento evolucionista sustenta la idea de progreso (Baudrillard); en cuanto búsqueda febril de los orígenes cimenta la idea de causalidad temporal y por lo tanto la posibilidad misma de la «verdad» y de la explicación: *post hoc ergo propter hoc* (Derrida, Lyotard). La imposibilidad última de la historia como proyecto, sin embargo, proviene de la inaceptabilidad de privilegiar el pasado como el origen, la causa, la

[22] Para un estudio de la transición derridiana desde la deconstrucción al análisis político, a través de las consecuencias de la indecibilidad en relación a la multiplicidad consultar: DERRIDA, J., «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», en D. CORNELL, M. ROSENFIELD y D. G. CARLSON (eds.), *Deconstruction an the Possibility of Justice*, Routledge, 1992.

verdad o la explicación del presente, pues, para los posmodernos, vivimos en «una serie de perpetuos presentes» (Jameson).

De aquí el conocido postulado de la ideología posmodernista de *El final de la Historia*, no tanto en la celebrada versión débil *à la* Fukuyama, esto es, el triunfo universal de los valores capitalistas y liberales (Fukuyama, 1989), sino en la versión fuerte *à la* Baudrillard, a saber: el convencimiento último de que la verdad es una quimera, y la «realidad» como referente último un puro simulacro (Baudrillard, 1989). En efecto, «el fin de la historia» en su lectura posmoderna, se configura como un eslabón más en el «descrédito de los metarrelatos» (Lyotard), en concreto de la narrativa que nos explica quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. Y entre estos metarrelatos se denuncian ante todo los del Progreso (la evolución humana como camino de perfección), la Revolución (la posibilidad misma de una ruptura e inauguración auroral de un nuevo mundo y de un «hombre nuevo»), y, finalmente, el de las ideologías políticas, es decir, la existencia no ya de fundamentos para movimientos de liberación más o menos mesiánicos, sino incluso meras causas justas universales por las que luchar, contra el metarrelato moderno por excelencia, «donde el héroe del saber trabaja para un buen fin ético-político, la paz universal» (Lyotard, 1984).

Si de la inutilidad de la historia pasamos a sus posibles alternativas, debemos mencionar los contramodelos de la *Arqueología* y la *Genealogía* propuestos por Foucault. En la *Arqueología del saber* (Foucault, 1969) el objeto del análisis son las formaciones discursivas en sí mismas, en ajenidad a las cuestiones de la verdad, de la objetividad o del sentido. De la mano de un estructuralismo holista se procede por Foucault a una descripción de los acontecimientos discursivos en sus propios términos, autocomprendida como «analítica ateórica», en cuanto opuesta al análisis causal de la teoría. El objetivo es, frente a cualquier tentación hermenéutica, aislar las reglas del discurso en ajenidad a las categorías de sujeto, verdad, causalidad, profundidad etc.; pero también al margen de su articulación social y política.

En *Vigilar y Castigar* (Foucault, 1975), se produce, sin embargo un desplazamiento desde el discurso hacia las prácticas. La *Genealogía*, en efecto, pretende atender a las relaciones de poder, a las prácticas de configuración del binomio Saber/Poder. Pero siempre al margen de las categorías de sujeto, de significado oculto, de teoría y verdad. El análisis de la tecnología política del cuerpo, de las prácticas de internamiento, de la tortura, de la reforma humanista de las prisiones etc., se despliega sobre varios postulados genealógicos fundamentales (Maiz, 1987); a saber:

1) El proceso de sujeción deviene simultáneamente proceso de subjetivación, de producción de una identidad que no precede sino que es el resultado de un particular sistema de poder.

2) El poder se analiza de modo relacional y disperso: como poderes en conflicto y sus estrategias (peculiar estrategia sin estratega, pues no hay sujeto) que no poseen un escenario privilegiado: la política o el Estado, sino se encuentran dispersos en el conjunto de las prácticas sociales.

3) El poder se concibe de modo positivo, y no meramente represivo, produce, crea saber, identidades, tecnologías.

4) El poder es inseparable de su correlato de conocimiento, se presenta siempre como dualidad de poder/saber. Expulsada la verdad como criterio, el análisis se vuelca en el poder como sustrato último de los saberes.

5) La genealogía desplaza el análisis del poder de lo macro, el Estado, la economía, etc., hacia lo micro, el acontecimiento, el dispositivo y de ahí reenvía las minorías, los marginados, los excluidos frente a los grandes actores colectivos de la modernidad, partidos, sindicatos, etc.

6) La genealogía aporta discontinuidad, fracturas, «cesuras epocales»... frente a la linealidad de la historia moderna, el mito de los orígenes, correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: continuidad, sentido, verdad.

Bien se comprende así la complementariedad posmodernista que Habermas detecta en Derrida y Foucault: mientras el primero persigue deshacerse de la metafísica clásica, el segundo se enfrenta abiertamente al proyecto de las ciencias sociales y, diluyendo la historia en una suerte de proceso sin sujeto ni fines, en un «acontecer anónimo», contraponer nuevos vocabularios que, del mismo modo que Deleuze o Rorty en sus campos de reflexión, dispensen de la teoría y la argumentación sistemática (Habermas, 1987).

V. MICROPOLÍTICA

El posmodernismo como ideología posee una indeclinable vocación política que se muestra, ante todo, en la alteración de las fronteras de la libertad de los modernos y la redefinición radical de lo que ha de entenderse como campo propio de *lo político*.

1. Hacia una nueva lógica política de la posmodernidad

El material teórico y social que ha permitido hasta ahora pensar que era posible definir y elaborar un marco epistemológico universal en torno al *acuerdo público* ha sido puesto en entredicho por los posmodernos. El acuerdo racional debe contar con diferentes *mundos de vida* cuyos valores no son universalizables. El reconocimiento de las diferencias, la proliferación de identidades y un mundo cada día más multicultural obliga a replantear toda una serie de conceptos del pensamiento moderno que ya no satisfacen un escenario social ciertamente complejo. En efecto, el *consenso*, los *derechos*, lo *público* y lo *privado* designan a la democracia representativa, han sido pensados para sociedades supuestamente homogéneas donde apelar a la voluntad de la mayoría o a los derechos individuales resultaba plausible y exento de excesivas dificultades. La diversificación de la esfera pública se manifiesta en esa nueva comprensión de la política como «política de la vida» (Giddens, 1994), una sensibilidad renovada en torno a aspectos que han sido sistemáticamente apartados por las instituciones de la modernidad.

El liberalismo ha contribuido a la formulación de la noción universal de *ciudadanía* mediante la cual todos los individuos se supone nacen libres e iguales. Bajo el principio de igualdad de carácter individualista liberal no hay lugar para el trato

diferencial ni para el reconocimiento de los vínculos en función del sexo, la lengua, la etnia, etc. El descubrimiento de las diferencias cuestiona la idea de ciudadano como un ser abstracto postulado universalmente y advierte de las insuficiencias de un modelo de ciudadanía atravesado por la uniformidad y el carácter no diferenciado. Lo cierto es que la diferenciación se convierte, hoy en día, en el instrumento fundamental para comprender la necesidad de una política posmoderna cuya razón de ser no es otra que radicalizar la modernidad:

> Existe unanimidad sobre un punto decisivo que debería ser subrayado: la política posmoderna se concibe como radicalización democrática. Más que sugerir el abandono de valores modernos (ej. libertad, igualdad, ciudadanía, autonomía, participación pública) es un esfuerzo para preservar esos valores a través de un nuevo replanteamiento de la cultura y política moderna[23].

El objetivo consiste en llamar la atención sobre diversos fenómenos que la actual reflexión sobre la posmodernidad, como distanciamiento crítico de la modernidad, ha contribuido a poner de relieve y que afectan a la comprensión básica que tenemos hoy sobre la política. Por ejemplo, la revisión del problema de las identidades pone en primer plano el corte radical entre categorías como lo occidental, lo europeo, el ciudadano, frente al *resto*, la otredad. El desarrollo del pluralismo cultural ha implicado tanto una crítica de algunos presupuestos de las democracias liberales —universalidad, consenso...— como la reivindicación de dimensiones colectivas —derechos de grupo— tradicionalmente marginados en los presupuestos de la política moderna. Este nuevo avance de la identidad requiere aceptar el importante sustrato de la formación grupal de la individualidad.

La crisis del modelo político regimentado bajo el criterio de la totalización y la homogeneización ha dado lugar a un patrón de convivencia poliárquico. Los actores mantienen diversos enlaces articulados mediante estrategias de cooperación, de antagonismo, desplazando de este modo el esquema unitario y logocéntrico del liberalismo clásico[24].

La profundización posmoderna en el momento democrático tiene por objeto exhibir las deficiencias de un establecimiento de derechos universales que han quedado restringidos a sectores específicos de la población. Sólo asumiendo que el espacio político necesita de una ampliación se podrán integrar las demandas de todos aquellos actores tradicionalmente excluidos del juego democrático. La riqueza de la experiencia política parece haber desbordado por ahora la capacidad explicativa de la modernidad (Roiz, 1996). El pensamiento posmoderno no debe ser entendido siempre como el rechazo de toda articulación política unificada o de valores universales, precisamente el centro del debate reside en una crítica a la universalidad que esté determinada, en todas sus dimensiones esenciales, por una metafísica de la presencia.

Hay evidencias suficientes de que Occidente no ha diferenciado entre los valores universales que defendía y las sucesivas encarnaciones llevadas a cabo ya sea

---

[23] Linda NICHOLSON/Steve SEIDMAN, *Social Posmodernism. Beyond identity politics*, Cambridge Univ. Press, 1995, p. 32.

[24] Ver J. E. DOTTI, «Acción Humana y Teoría Política: la decisión», en Manuel CRUZ (coord.) (1997), *Acción Humana*, Ariel, pp. 213-234.

en nombre de la Clase, la Historia, Occidente, el Hombre, etc. que no han hecho más que excluir identidades (Laclau, 1994; Rattansi, 1995). Ahora bien, como nos sugiere Jameson, la diferencia, entendida únicamente como exterioridad, también puede convertirse en *un dudoso eslogan político lleno de dificultades internas*, de paradojas que con arreglo a la dialéctica determinismo-voluntarismo reproducen nuevas subyugaciones. En este sentido, es importante no encerrarse en un planteamiento simplista y binario de la diferencia; así por ejemplo, Michéle Barret[25] (1987) distingue entre diferencia *sexual*, diferencia *de posición* y *diversidad*, Mark Warren[26] (1991) entre diferencias *opresoras, totalizadoras o positivas* y Young[27] (1990) en su tipología de la opresión: explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural y violencia.

Aprender a entender la política desde el disenso, la ambigüedad, los diferentes espacios públicos (N. Fraser, 1995), el antagonismo (Laclau, 1987) o la permanente resignificación discursiva en la arena de la acción política son algunas de las claves interpretativas de la lógica política posmoderna.

2. El regreso de lo marginado: movimientos sociales e identidades políticas

En el seno de la posmodernidad o *modernidad radicalizada* surgen nuevas formas no-convencionales de acción y participación política que reciben el nombre genérico de *movimientos sociales*[28]. Expresan una amplia variedad de demandas y conflictos no reducibles ya al modelo de conflicto de clase ni tampoco fácilmente codificables en el esquema clásico de la teoría liberal. Las recientes luchas democráticas reaccionan contra las formas convencionales de actuación política —partidos, gobierno, instituciones...— y obligan a la *Política* a hacerse cargo de un espacio perteneciente al *mundo de la vida* que hasta la fecha había quedado relegado a la esfera de lo privado.

Con la reciente politización de vastas áreas de la vida social se solicitan ámbitos diferenciados de acción política y autorrealización implementándose las reivindicaciones locales. Así, los feminismos, los movimientos ecologistas, pacifistas, las minorías sexuales, étnicas, etc. irrumpen en la esfera pública con una voluntad transformadora del entorno. Se necesitaría un espacio mucho más amplio para explicar la peculiaridad y funcionamiento interno de cada uno de los grupos e identidades, el interés aquí reside únicamente en resaltar brevemente la emergencia misma de los movimientos indagando si estas formas más flexibles de división social (Bradley, 1995: 32) son epistemológicamente comprensibles desde los presupuestos del pensamiento posmoderno.

---

[25] Barret, M., «The concept of *difference*», *Feminist Review*, n.º 26, 1987, pp. 29-41.

[26] Warren, M., «Democracy and Difference», *Anual Meeting of the Southern Political Science Assotiation*, Florida, Revised April 1993.

[27] Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princenton Univ. Press, 1990.

[28] La literatura social que se ocupa de estos movimientos también se ha referido a ellos como «nueva política» (Hildebrandt/Dalton), «nuevos movimientos de protesta» (Brand), «política del alboroto» (Marsh), etc.

Podemos sintetizar muy esquemáticamente los rasgos fundamentales de la *nueva política* y de los *nuevos movimientos sociales* como sigue:

1) *La cultura política posmaterialista.* Desde 1970 las prioridades valorativas de las poblaciones occidentales se habrían transformado desde el materialismo hacia el posmaterialismo, desde la prioridad de la seguridad física, el crecimiento económico, etc. hacia un mayor énfasis en la autoexpresión, el sentimiento de pertenencia a la comunidad y la calidad de vida. Esto ha supuesto la aparición de nuevos temas políticos y generado un impulso de los nuevos movimientos sociales (Inglehart[29], 1991).

2) *La política de la identidad.* La movilización política resultante de estos valores posee un componente identitario e indeclinablemente multicultural que la vuelve menos negociable y consensual, lo que reubica el pluralismo, pero el pluralismo de visiones del mundo no solamente de intereses, como eje central de la política democrática (Melucci[30], 1989).

3) *Antieconomicismo.* La cultura reemplaza a la economía como *cleavage* fundamental de la sociedad posmoderna y la política pierde su determinación en última instancia por las relaciones de producción. Con ello se produciría el irreversible declinar de las clases sociales como factor social vertebrador de la competición política, y la emergencia política de los nacionalismos, la religión, las formas de vida, etc. (Inglehart, 1991).

4) *La crisis de los actores colectivos modernos.* Para la política posmoderna las formas organizativas no constituyen un medio instrumental, sino un fin en sí mismas. Frente a las organizaciones tradicionales, oligárquicas y burocratizadas, de partidos y sindicatos, los nuevos movimientos sociales oponen una estructura organizativa diferente: horizontal, participativa, con cargos rotatorios, descentralizada, etc. (Calhoun[31], 1993, 1994).

5) *El sujeto de la acción,* el actor político de la posmodernidad, se despliega en múltiples espacios públicos, convierte la política misma en lugar de producción de intereses, identidades, etc., politizándose esferas de la vida cotidiana anteriormente consideradas como patrimonio exclusivo de la privacidad.

Esta nueva política se traduce en una concepción posmoderna de la *esfera pública* que, frente a la propia de la modernidad rastreada en su día por Habermas[32] Nancy Fraser ha caracterizado por tres rasgos fundamentales (Fraser, 1995: 288):

1) la paridad participativa requiere la eliminación de las desigualdades sociales sistemáticas, entre ellas las de género, que vician la igualdad formal de la libertad de los modernos;

---

[29] INGLEHART, H. (1991): *El cambio cultural en las sociedades avanzadas,* Madrid, CIS.

[30] MELUCCI, A. (1989): *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society,* Century Hutchinson, Londres.

[31] CALHOUN, G. (1993): «Posmodernism as Pseudohistory», en *Theory, Culture & Society* (Sage, Londres, vol. 10, pp. 75-96).

—(1994): *Social Theory and the Politics of Identity,* Blackwell.

[32] HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlickeit,* Francfort, 1980.

2) una multiplidad de públicos, mutuamente contestados, reemplaza a una esfera pública unitaria caracteristica de la democracia moderna;

3) la inclusión de intereses tradicionalmente excluidos de la esfera pública, en razón de una ideología masculinista que los relegaba a la privacidad, deviene campo privilegiado de las luchas políticas.

Para Fraser, pues, el pensamiento posmoderno no debe cometer el error de atender únicamente a las nuevas identidades bajo el paradigma unidireccional de la política del *reconocimiento*, esto es, comprender las identidades políticas como problemas *culturales* disociados de la economía política. La clásica polémica entre *igualdad* y *diferencia* se sitúa una vez más en el centro del debate. La primacía posmoderna de la política cultural ha originado que determinadas diferencias cuya razón de ser responde a injusticias sociales de distribución sean sin embargo interpretadas en clave deconstruccionista. Se necesita una nueva política democrática radical que promueva una visión integrada de justicia donde el reconocimiento y la distribución converjan complementariamente devolviendo al género, raza, sexualidad, etc. su condición de *colectividades bivalentes,* sólo entonces se podrá hablar de una verdadera transformación de la política[33].

Frente al holismo moderno, la *Micropolítica* sintetiza el nuevo orden social, sustituye el proyecto moderno de emancipación universal y aspiración fundamentalista por todo un espectro de prácticas de pequeños grupos que pasan de su anterior *invisibilidad* o exclusión a ser nuevos agentes cuyo objetivo político es denunciar las vigentes relaciones de poder y dominación. La política pierde su centralidad para convertirse en una serie más o menos discontinua de *políticas*. La identificación de esta reciente dimensión cultural y política con las coordenadas de un orden posmoderno abre la polémica. Así, los feminismos y determinados movimientos sociales en ocasiones se apartan de tal vinculación[34] por considerarla más como un exceso de registro estetizante que una verdadera resignificación emancipatoria (E. A. Kaplan, 1988; N. Fraser, 1997; C. Amoros, 1997). El problema reside, según Judith Butler (1993), Chantal Mouffe (1995) o Hekman (1990) en que los grupos todavía articulan sus demandas bajo categorías modernas de carácter esencialista, persisten en lograr una *identidad coherente* que sea transhistórica y transcultural. Cuanto más firme y estable son las categorías de género, sexualidad, más opresivas se vuelven. La coherencia interna significa expulsar todo lo que no encaje en ella, delimitar todo una serie de diferencias intrínsecamente malas garan-

---

[33] «Segundo, no hay vuelta a una comprensión esencialista de la identidad y la diferencia. La visión antiesencialista de las identidades y las diferencias como construidas relacionalmente representa una inmejorable ganancia pero eso, no significa que debiéramos proceder exclusivamente de acuerdo con la política deconstructiva. Más bien tenemos que desarrollar una versión antiesencialista alternativa que nos permita vincular la política cultural de reconocimiento con una concepción política igualitaria de redistribución.» N. FRAZER, *Justice Interruptus. Critical refections on the «postsocialist» condition*, Routledge, Londres, 1997, p. 187.

[34] «Así los microgrupos y las minorías, las mujeres y también el Tercer Mundo interno, así como segmentos del externo, a menudo rechazan el concepto de posmodernidad por considerarlo una tapadera de algo que, en esencia, es una operación cultural de clase mucho más reducida que sirve a las elites de blancos y países avanzados.» Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, 1991, p. 241.

tizadoras de la identidad (W. Conolly, 1991: 65). Desde una aproximación posmoderna se cuestiona la visión feminista que asume el concepto de mujer en tanto que identidad coherente y fuente última de posibilidad de la política feminista[35].

Las feministas radicales quedaron, en un primer momento, impresionadas por la radicalidad del análisis del poder en Foucault, como propiedad de toda interacción humana donde las relaciones sexo/género se convierten en un problema de poder. No obstante, pese a que esta línea mostraba caminos nuevos a la teoría feminista, estas autoras se sintieron decepcionadas pues, ateniéndose a Foucault, no tenía cabida el hablar de formas fijas de redistribución del poder[36]. Muchas feministas continuaban aguardando la liberación del colectivo, la posibilidad de un gran movimiento de emancipación. Una teoría política que pudiera combatir el discurso patriarcal a través de la narración local. De este modo, surgió cierta ambivalencia: por una parte, expresada en la nostalgia de un gran movimiento que devolviera a la mujer una resignificación emancipatoria y moderna y, por otro, la simpatía con el pensamiento posmoderno y su rechazo de las grandes narrativas. La filosofía posmoderna contribuyó de manera decisiva a desmontar la argumentación biológica ontologizante. La radicalización feminista denuncia que las diferencias entre los sexos no responden a constantes biológicas[37] sino que son el resultado de relaciones de dominación y de poder.

El posmodernismo, en fin, nos remite al dilema teórico entre una *perspectiva moderna* que presenta estos movimientos como la resistencia colectiva a la colonización de la *lebenswelt* (Habermas, 1987) por el sistema, al intento de poner en pie al Sujeto diversificado y fragmentado por la racionalidad instrumental de la propia modernidad (A. Touraine, 1984); y una *posición posmoderna* que celebra la transformación de lo político (A. Yeatman, 1994), las nuevas formas de conceptualizar lo social (Rattansi, 1994), la superación del sujeto unitario (Laclau/Mouffe, 1987) y el surgimiento de estilos plurales de organizarse. Son interpretados estos últimos, todos ellos, como positivos fenómenos, profundamente posmodernos, resultantes de la expansión del capitalismo en lo que se considera, por algunos, su tercera fase (Jameson, 1990).

---

[35] «Muchas feministas consideran que si la mujer no se entiende como una identidad coherente, no podemos fundamentar la posibilidad del movimiento feminista gracias al cual, la mujer podría unirse con el objetivo de formular y perseguir sus metas feministas. Contrariamente a esa visión, argumentaré que algunas autoras feministas que están comprometidas con la política de la democracia radical, la deconstrucción de las identidades esencialistas, deberían considerarse como la condición necesaria para una adecuada comprensión de la variedad de las relaciones sociales donde los principios de igualdad y libertad tienen que aplicarse.» Chantal MOUFFE, «Feminism, citizenship, and radical democratic politics», en *Social Posmodernism. Beyond identitye politics*, ed. by Linda Nicholson and Steven Seidman, Cambridge Univ. Press, 1995, p. 317.

[36] El «patriarcado» para Foucault no es más que una mistificación, los posestructuralistas desconfiaron siempre de las teorías causales de la represión. A pesar que en la teoría foucaultiana aparece el concepto de *resistencia*, de la que muchas variantes de la teoría la convirtirieron en su bandera, esta resistencia no es automática a todas las relaciones de poder. En este sentido, la *resistencia* podía convertirse en un punto de partida de las estrategias feministas pero jamás podía adoptar la forma de un gran movimiento social.

[37] Una de las más importantes aportaciones del feminismo consistió en el abandono del ginecentrismo radical, esto es, de aquellas variantes teóricas que defendían la maternidad o la sexualidad femenina como punto de anclaje de sus reflesiones o el feminismo ecologista que mantenía la esperanza de una feminización de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

BALLESTEROS, J. (1990): *Postmodernidad*, Tecnos, Madrid.

BARCELONA, P. (1992): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid.

BARKER, F.; HULME, P., e IVERSEN, M. (eds.) (1992): *Postmodernism and the re-reading of modernity*, Manchester Univ. Press, Manchester.

BARRY, A.; OSBORNE, T., y ROSE, N. (1996): *Foucault and Political Reason*, The Univ. of Chicago Press, Chicago/Londres.

BAUDRILLARD, J. (1978): *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia.

— (1981): *De la seducción*, Cátedra, Madrid.

— (1988): *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona.

— (1993): *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.

BAUMAN, Z. (1992): *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londres/Nueva York.

— (1993): *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford.

— (1995): *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackweel, Oxford/Cambridge (EEUU).

BERCIANO VILLALIBRE, M. (1998): *Debate en torno a la Postmodernidad*, Síntesis D. L., Madrid.

BEST, S., y KEKKNER, D. (1991): *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, MacMillan, Londres.

BRIDBES, T. (1992): *The culture of Citizenship. Inventing Postmodern Civic Culture*, State Univ. of New York Press, Albany.

BRUCE SMITH, G. (1996): *Nietzsche, Heidegger and the transition to Postmodernity*, The Univ. of Chicago Press, Chicago/Londres.

CADAVA, E.; CONNOR, P., y NANCY, J.-L. (eds.) (1991): *Who comes after the Subject*, Routledge, Nueva York/Londres.

CALHOUN, G. (1993): «Postmodernism as Pseudohistory», *Theory, Culture & Society* (Sage, Londres, vol. 10, 75-96).

CALLAN, A., y CULLENBERG, S. (eds.) (1995): *Marxism in the Postmodern age*, The Gilford Press, Nueva York/Londres.

CALLARI, y RUCIO (1996): *Postmodern Materialism and the future of Marxist theory*, Wesleyan Univ. Press.

CALLINICOS, A. (1989): *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Cambridge, Polity Press.

CARTER, E.; DONALD, J., y SQUIRES, J. (eds.) (1995): *Cultural Remix. Theories of Politics and the Popular*, Lawrence & Wishart, Londres.

CARVER, N., y SEUNG-CHONG, L. (1994): *Derrida and Wittgenstein*, Temple Univ. Press, Filadelfia.

CASCARDI, A. (1992): *The subject of Modernity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

COPJEC, J. (ed.) (1994): *Supposing the Subject*, Verso, Londres/Nueva York.

DELEUZE, G., *La lógica del sentido* (1969): Paidós, Barcelona, 1989.

DELEUZE, G., y GUATTARI, F. (1973): *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Barral, Barcelona.

— (1991): *Quést-ce que la philosophie*, Les Éditions de Minuit, París (ed. castellana *¿Qué es la Filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993).

DERRIDA, J. (1967): *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

— (1972): *Fundamentos*, Madrid, 1975.

DICCKENS, y FONTANA (1994): *Postmodernism and Social Inquiry*, Nueva York, Guilford.

DOCKER, J. (1994): *Postmodernism and Popular Culture. A Cultural History*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.

EDELMAN, M. (1988): *Constructing the Political Spectacle*, Chicago Univ. Press, Chicago.

ELLIOTT, A. (1996): *Subject to Ourselves. Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity*, Polity Press, Oxford.

FINKIELKRAUT, A. (1987): *La défaite de la pensée*, Gallimard, 1987. (Edición castellana: *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.)

FOUCAULT, M. (1966): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1974.

— (1969): *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1991.

— (1971): *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1987.

— (1977): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.

— (1991): *Saber y verdad*, Endymión, Madrid.

— (1991): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.

FRASER, N. (1989): *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Univ. Minnesota Press, Saint Paul.
— (1995): «Politics, culture, and the public sphere: toward a postmodern concepción», en NICHOLSON, L./SEIDMAN (1995), *Social Postmodernism*, Univ. Press, Cambridge, Cambridge.
— (1997): *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, Nueva York/Londres.
GERGEN, K. J. (1991): *The Saturated Self. Dilemas of Identity in Contemporary Life*, Harper Collins, Londres (ed. castellana: *El Yo saturado*, Paidós, Barcelona, 1992).
GIBBINS, R. J. (1989): *Contemporary Political Culture*, Sage, Londres.
GIDDENS, A. (1991): *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Moden Age*, Polity Press/Basil Blackwell, Oxford (edición castellana: *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995).
GOTTDIENER, M. (1995): *Postmodern semiotics. Material Culture and The Forms of Postmodern Life*, Blackweel, Oxford/Cambrige (EEUU).
GRAY, C. H. (1997): *Postmodern War. The New Politics of Conflict,* The Guilford Press, Nueva York/ Londres.
HABER, H. F. (1994): *Beyond postmodern politics. Lyotard, Rorty, Foucault*, Routledge, Nueva York/ Londres.
HEKMAN, S. (1990): *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Polity Press, Oxford.
HELLER, A. (1989): *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona.
HUYSSEN, A. (1984): «Mapping the Postmodern», *New German Critique*, 33.
ISAAC, J. C. (1992): *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, Yale Univ. Press, Londres/New Haven.
KAPLAN, A. (1988): *Postmodernism and its Discontens*, Verso, Londres/Nueva York.
KRISTEVA, J. (1995): *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid.
LASH, S., y URRY, J. (1987): *The end of Organized Capitalism*, Cambridge, Polity Press, Oxford.
LACLAU, E. (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, Londres/Nueva York.
LACLAU, E., y MOUFFE, Ch. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.
LAMONT, M., y FOURIER, M. (1992): *Cultivating Differences*, The Univ. of Chicago Press, Chicago/ Londres.
LECHTE, J. (1996): *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*, Cátedra, Madrid.
LIPOVESKY, G. (1986): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
— (1990): *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las ciedades modernas*, Anagrama, Barcelona.
LYON, D. (1996): *Postmodernidad*, Alianza, Madrid.
LYOTARD, J. F. (1979): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
— (1990): *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa.
MAIZ, R. (1987 ed.): *Discurso, Poder, Sujeto*, Univ. Santiago de Compostela.
MARSHALL, J. (ed.) (2004): *Poststructuralism, philosophy, pedagogy*, MA, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston.
MOYA, P. M. L., y HAMES-GARCÍA, M. R. (eds.) (2000): *Reclaiming identity. Realist Theory and the predicament of postmodernism*, University of California Press, Berkeley, Calif.
MOUFFE, Ch. (1993): *The return of the Political*, Verso, Londres/Nueva York.
NICHOLSON, L., y SEIDMAN, S. (1995): *Social Postmodernism. Beyond identity politics*, Univ. Press Cambridge, Cambridge.
NORRIS, C. (1998): *¿Qué le ocurre a la postmodernidad*, Tecnos, Madrid.
NOWOTHY TIME, H. (1994): *The modern and postmodern experience*, Polity Press, Oxford.
O'NEILL, J. (1995): *The Poverty of Postmodernism*, Routledge, Nueva York/Londres.
OLSON, C. (2002): *Indian philosophers and postmoder thinkers. Dialogues on the margins of culture*, Oxford University Press, New Delhi/New York.
QUEVESO, A. (2001): *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari Lyotard, Baudrillard*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
RASH, W. K. (2003): *Postindustrial society and postmodernism*, S.S. Publishers, Delhi.
RIPALDA, J. M. (1996): *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid.
ROIZ, J. (1996): *El gen democrático*, Trotta, Madrid.

RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, Princeton (versión castellana: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid).
— (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge (versión castellana: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991).
ROSENAU, P. (1992): *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton Univ. Press, Princeton.
ROY, V. K. (2003): *Postindustrial society and postmodernism*, S.S. Publishers, Delhi.
RUBIO CARRACEDO, J. (1996): *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Trotta, Madrid.
SIMONS, H. W., y BILLING, M. (1994): *After Postmodernism. Reconstructing Ideology Critique*, Sage, Londres.
SLOTERDIJK, P. (1989): *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid.
SMART, B. (1993): *Postmodernity*, Routledge, Londres/Nueva York.
SQUIRES, J. (1993): *Principled Positions. Postmodernism and the rediscovery of value*, Lawrence & Wishart, Londres.
TAVOR BANNET, E. (1993): *Postcultural Theory: Critical theory after the marxist paradigm.*
TOURAINE, A. (1993): *Crítica de la Modernidad*, Temas de Hoy, Madrid.
TURNER, B. S. (1994): *Orientalism. Postmodernism. Globalism* Routledge, Londres/Nueva York.
WELLMER, A. (1992): Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad, Visor, Madrid.
WOOD, M. R. (1949): *The development of a Postmodern self*, Greewood Press, Londres.
YEATMAN, A. (1994): *Postmodern Revisionings of the Political*, Routledge, Nueva York/Londres.

CAPÍTULO XXX

IDEOLOGÍAS POLÍTICAS Y FUTURO

RAFAEL DEL ÁGUILA y FERNANDO VALLESPÍN

I. INTRODUCCIÓN

Los politólogos nunca hemos sido buenos a la hora de hacer profecías. Sólo lo conseguimos a muy corto plazo y respecto de fenómenos perfectamente acotados y susceptibles de dejarse atrapar mediante instrumentos empíricos y estadísticos —unas elecciones, por ejemplo—. De ahí que alguien nos haya equiparado a los meteorólogos: buenos en las predicciones a corto plazo, poco fiables en el plazo medio y nada fiables a largo plazo (K. von Beyme, 1994). De hecho, no hace mucho, un articulista de la revista *Time* se preguntaba, tras el fin del comunismo y la desintegración de la Unión Soviética, si no deberían eliminarse las cátedras de Ciencia Política dado que los politólogos habían mostrado su incapacidad predictiva respecto de los fenómenos más importantes de los últimos cincuenta años. Lo que nos salvó de la quema fue que, al parecer, tampoco la CIA o la KGB se enteraron de lo que se avecinaba.

El caso es que nuestras dificultades predictivas son aún mayores cuando nos enfrentamos a temas como el de las ideologías políticas que, por definición, aluden a las dimensiones menos susceptibles de ser objetivadas. La esencial incertidumbre que sentimos cuando tratamos de conocer un objeto esquivo como son los fenómenos políticos se ve acentuada aquí por la misma naturaleza de las ideologías, que no nos enfrentan a una *realidad* bien determinada, sino a *visiones* sobre la realidad. Por razones obvias, dejamos de lado engorrosas digresiones terminológicas, como la diferencia entre el concepto de ideología marxista y el más vulgar que domina el discurso político cotidiano. Como es sabido, el primero acentúa el carácter encubridor de intereses de (casi) todas las formas de pensamiento, mientras que el segundo alude a todo el conjunto de conocimientos organizados que ofrecen una imagen evaluativa de la realidad político-social y a partir de ella proponen un programa de acción dirigido a su transformación, a su mantenimiento o a ambos. Dentro de esta última concepción, la definición de

K. Deutsch es sumamente elocuente: las ideologías son «mapas que permiten orientarnos en la política»; imágenes simplificadas de la realidad que nos facultan para poder navegar por las procelosas aguas de la política (1980: 9). El que estas imágenes sean más o menos «ortodoxas» o «heterodoxas» o sirvan para promover una acción política conservadora o progresista afecta a las variedades de ideologías políticas, pero no al concepto a ideología política como tal.

El aspecto que sí tiene una importancia decisiva es el que establece la conexión entre discurso o cosmovisión, por una parte, y realidad social, por otra. Este punto es crucial, porque permite buscar un engarce entre el cambio social y la forma en la que éste se refleja en el discurso político organizado a través de ideologías políticas. Nos faculta para dar cuenta, por ejemplo, de la obsolescencia de determinadas ideologías a la luz de «nuevas realidades», como cuando hoy se decreta el «fin del comunismo» o de ciertas formas de conservadurismo. Pero también, y esto es esencial en toda prognosis, nos autoriza a aventurar hipótesis sobre la evolución de las ideas políticas a partir de la lectura que hacemos de las tendencias que informan los *actuales* procesos de cambio social. Si de lo que se trata, en definitiva, es de acceder al devenir de las ideologías políticas, la única forma de hacerlo será a través del conocimiento de los futuros desafíos políticos y sociales, y éstos a su vez requerirán partir de un cierto *diagnóstico* sobre nuestra propia realidad del presente.

La peculiaridad de las ideologías a estos efectos reside, sin embargo, en su tozuda resistencia para adaptarse con agilidad a las diferentes transformaciones que tienen lugar en la realidad social. Gozan de una inmensa inercia que no sólo afecta a sus denominaciones («socialismo», «socialdemocracia», «democracia cristiana») sino a menudo también a sus propios contenidos. Paralelamente se produce, además, una poderosa interferencia, que es su dependencia de las estrategias electorales de los partidos políticos que dicen defenderlas. La necesidad de integrar el esquema adversarial de la lucha política democrática, con la consiguiente polarización entre gobierno-oposición, hace que al final todas ellas caigan en uno de los dos polos del espectro (izquierda/derecha; conservador/progresista), aunque no siempre quede claro lo que en cada momento signifique asumir una posición de izquierda o derecha. La razón de todo ello hay que verla en la misma dinámica de la política democrática desde la Revolución Francesa, que establece ya la polarización originaria: a favor o en contra de la misma[1].

II. DOS BREVES DIAGNÓSTICOS ANTAGÓNICOS SOBRE LA REALIDAD POLÍTICA ACTUAL

Otro de los grandes problemas con el que nos topamos cuando tratamos de afrontar nuestro tema es el de la radical discrepancia que existe entre los diferentes observadores de la realidad social. Hoy combaten en el ámbito de la teoría dos posiciones radicalmente enfrentadas: de un lado, quienes —como F. Fukuyama— nos hablan del «fin de las ideologías» e, incluso, del «fin de la historia»; y, de otro, los que predican precisamente lo contrario: el resurgimiento del conflicto *auténti-*

[1] A este respecto, véase N. LUHMANN, 1997, pp. 1077 ss.

camente político tras su congelación por la guerra fría y el enfrentamiento entre bloques (vid. U. Beck, 1994, 1997). Veamos estas posiciones brevemente.

Para Fukuyama (1989 y 1992) el fin de la guerra fría y del enfrentamiento entre bloques supone el completo triunfo de la democracia liberal sobre sus adversarios ideológicos. En este sentido, cabe decir que la democracia liberal es el «punto final de la evolución ideológica de la humanidad» y la «forma final de gobierno humano» lo cual, en su opinión, constituye «el fin de la historia». Esto no significa que no existan serios problemas e injusticias en las democracias, sino simplemente que problemas e injusticias surgen de una implementación incompleta o inadecuada de los principios democrático liberales, pero que estos principios, en tanto que ideales, no pueden mejorarse. Su análisis llega por vías diferentes a conclusiones similares a las de otros autores tales como Richard Rorty y su conocido: «there is nothing wrong with liberal democracy» (por ejemplo, 1996, parte III, o 1998). El asunto es subrayar, primero, la derrota de las viejas alternativas a la democracia liberal y sus principios ordenadores y, segundo, constatar la inexistencia de nuevas alternativas que nos hicieran dudar de su hegemonía ideológica.

En opinión de Fukuyama la evolución hacia la democracia liberal debe ser explicada siguiendo la dialéctica hegeliana y tomando en consideración dos factores. Primero, el económico: el triunfo de la democracia liberal se asocia a los niveles de prosperidad sin precedentes producidos por el libre mercado capitalista y al hecho de que el desarrollo tecnológico y científico, al conferir ventajas militares y económicas a los que hacen uso de él, produce una homogeneización de todas las sociedades con independencia de sus orígenes históricos o culturales. Sin embargo, el triunfo del liberalismo económico no crea automáticamente liberalismo político. El eslabón perdido entre ambos es el segundo factor que Fukuyama analiza: el reconocimiento. Si, según Hegel, el deseo de reconocimiento es el motor de la historia, ese deseo en condiciones de prosperidad económica capitalista desemboca en la exigencia de gobierno democrático que garantice el reconocimiento de la libertad y autonomía de los individuos. Economía liberal capitalista y política liberal democrática se aúnan para dar lugar al triunfo definitivo de la democracia liberal sobre sus alternativas ideológicas.

Así, la tesis del fin de la historia podría considerarse emparentada con la vieja tesis del fin de las ideologías (Waxman, 1968), aunque en nuestro caso se insistiría en la sustitución del debate ideológico, no por la técnica, la mera administración o la «primacía del conocimiento teórico» (como en Daniel Bell, por ejemplo), sino por la discusión en torno a políticas reformistas liberal-democráticas. Lo que llega a su fin con el fin de la historia no es, por tanto, la discusión política, sino el horizonte dentro del cual esa discusión tiene lugar (y que ahora se supone completamente dominado por los ideales de la democracia liberal ya que «todas las cuestiones políticas cruciales han sido ya resueltas» —Fukuyama, 1992, xii—).

Naturalmente, en este análisis de Fukuyama no parece tenerse en cuenta que el triunfo de la democracia liberal es cuando menos ambiguo. En efecto, la extensión de la democracia se ha producido asociada el surgimiento de las llamadas «democracias iliberales» (Zakaria, 1997), es decir, de sistemas políticos que reúnen ciertas características formales de las democracias liberales (multipartidismo, elecciones, etc.), pero que carecen de otras que son cruciales como garantías de principios y prácticas esenciales de la democracia liberal. El grado de iliberalidad varía según

los casos, pero parece bastante evidente que es correcto suponer que gran cantidad de países de los más diversos ámbitos geográficos podrían caer dentro de esta categoría que intenta atrapar la tensión entre liberalismo constitucional (que se refiere al control del poder) y democracia (que trata del origen, uso y reparto del poder).

Así las cosas, merece la pena preguntarse cuál podría ser en este contexto el significado del fin de la historia si un buen porcentaje de los países que llegan a la democracia liberal lo hacen por medio de ese iliberalismo que produce sociedades políticas tan distintas entre sí y tan diferentes de nuestros modelos de democracia como la rusa o la peruana.

Curiosamente, los mismos fenómenos que para Fukuyama denotaban el fin de las ideologías se convierten, en la lectura de Beck, en su contrario. El fin de la guerra fría, lejos de significar el «triunfo» de uno de los dos modelos políticos en conflicto, lo que hace en realidad es «resucitar» el problema del modelo. Desde el momento en que se rompe el hechizo del conflicto entre Este y Oeste, y desaparece la vinculación de este último con el comunismo, no tiene ya sentido hablar de «Occidente» —«un Oeste sin el Este ya no es un Oeste» (1994: 37)[2]—. Citando a Montesquieu nos recuerda que «las instituciones se hunden tras su triunfo», y rotas las fronteras ideológicas y derrotado el adversario comunista no hay ya ninguna razón para que continuemos con nuestra reificación de las instituciones liberal-democráticas. El conflicto entre bloques lo que realmente significó fue la «abolición de la política», que ahora por fin puede ensayar nuevas formas más acordes a los auténticos desafíos. Hoy es ya posible una «reinvención de la política» (1997) que nos permita escaparnos de una política institucionalizada que opera como mera «fachada», mientras que detrás de ella hay todo un mundo que se mueve en varias direcciones. La práctica de la política dentro del Estado-nación, que es quien sostiene esa fachada, consiste en un «*combate entre partidos, sujeto a reglas, sobre el abrevadero y las palancas del poder* para realizar los objetivos del crecimiento económico, el pleno empleo, la seguridad social y el cambio del gobierno entendido como el cambio en el personal y los partidos» (1997: 135; énfasis en el original).

Aun así, Beck no pretende reivindicar las ideologías políticas tradicionales que constituyeron la base del antagonismo político desde la industrialización —socialismo, liberalismo, nacionalismo, conservadurismo, etc.—. La incapacidad que demuestran a la hora de enfrentarse a problemas como la amenaza ecológica, la sociedad tecnológica, el feminismo u otros desafíos, las presenta como «ciegos discutiendo sobre colores». «Con la pérdida de la orientación Este-Oeste, la política se está convirtiendo en una película muda, o, más exactamente, en una política sonora sin sonido. ¡La gente mueve los labios y aporrea el teclado, pero nada suena!» (1997: 149). La propuesta de este autor es más radical que todo esto y aspira a una reestructuración completa de la forma de plantear y reflexionar sobre

[2] No podemos dejar de recoger un chiste que a decir de Beck circulaba por Rusia después de la caída del comunismo. Dice: en uno de los archivos del Kremlin se encontró una carta de despedida de Stalin en la que figuraba lo siguiente: «Camaradas, tened confianza. Si, contrariamente a lo esperado, resultara no derrumbarse el capitalismo como efecto de sus contradicciones, sino el comunismo, disolved entonces la Unión Soviética, unificad Alemania y preparad la integración de Rusia en la OTAN. Occidente no conseguirá recuperarse nunca de ese golpe.»

temas políticos; sugiere «reinventar» discursos e instituciones, para lo cual sería preciso acabar con todas las que siguen permaneciendo por inercia sin cumplir ya una función claramente establecida —las «instituciones zombis»[3]—, el objetivo es ahora «¡asesinar instituciones!».

III. ¿HACIA UN CAMBIO DE PARADIGMA EN LA POLÍTICA?

Ninguna de estas dos previsiones parecen ajustarse plenamente a la realidad, aunque sirven para acercarnos a dos posicionamientos radicales, uno complaciente con el *statu quo* y otro más crítico e inquieto. Lo interesante de ellos es que nos permiten ver bien a las claras la estricta incompatibilidad entre uno u otro. El punto decisivo no estaría, por tanto, en ver cuál de ellos nos parece más «razonable» y verosímil, cuanto en subrayar la necesidad de no hacer afirmaciones tajantes. Nada en la presente evolución de las sociedades actuales permite pronunciarnos sobre lo que ocurre de una manera dogmática. Precisamente por eso cobran un mayor sentido los diagnósticos que se esfuerzan por sacar a la luz la gran ambivalencia del mundo actual y su relativa impenetrabilidad a una observación completamente segura de sí misma. De ahí que nos detengamos en el análisis del sociólogo A. Giddens, quien, a nuestro juicio, ofrece una de las observaciones más agudas del presente. Y ello por una doble razón: primero, porque es capaz de dar cuenta de una forma sintética y comprehensiva de los drásticos cambios habidos en las sociedades desarrolladas a lo largo de la última década; y, en segundo término, porque es capaz de trasladar estos cambios sociales de fondo a una innovadora reflexión sobre la política.

El análisis básico de Anthony Giddens se recoge ya en su libro *Consecuencias de la Modernidad* (1990). La tesis allí defendida era relativamente simple: vivimos en una fase de transición en la que comienzan a disolverse los presupuestos convencionales de la «modernidad» y de la sociedad industrial. Los vaticinios de sus variantes más ingenuas, que presentaron el desarrollo de la ciencia y tecnología como generadores de verdades incontrovertibles, están ya más que obsoletos. Aun así, no estamos tampoco en esa situación de total fraccionamiento augurada por la posmodernidad con su énfasis sobre la imposibilidad de alcanzar algún conocimiento sistemático sobre la realidad. Lo que nuestro tiempo está sacando a la luz son las profundas contradicciones y ambivalencias que aquejan a este proceso de cambio. Y ello se plasma meridianamente en los dos signos más sobresalientes de eso que Giddens califica como «modernización reflexiva»: la globalización y la «destradicionalización» o debilitamiento de la mayoría de los contextos tradicionales de la acción.

Los efectos de estos dos procesos saltan a la vista: la «separación creciente entre espacio y tiempo» provocada por la universalización, el «desanclaje» (*disembbeding*) de las instituciones sociales por la acción del conocimiento experto y los sistemas abstractos —el dinero, por ejemplo—, y, en general, la aplicación de la *reflexividad* al conjunto de las acciones humanas. Nuestra modernidad es «reflexiva» porque lo que solía ser «natural» o tradicional tiene que ser ahora objeto de decisión o elección. La naturaleza y la tradición abandonan así su carácter de mera

[3] Entre éstas estarían ejércitos sin enemigos, partidos de clase sin «clases» u otras que realizan funciones que en todo caso podrían ser resueltas sin ellas (véase 1997: 140 ss.).

externalidad, dejan de ser algo dado, y se abren a la capacidad de manipulación humana. Son reapropiadas reflexivamente, sin que ello tenga por qué significar la renuncia a seguir pautas marcadas por la tradición o que la naturaleza sea un mero «objeto» susceptible de manejo tecnológico. Lo que Giddens quiere decirnos con esto es que en una sociedad global, las diversas tradiciones están siempre en contacto y se ven obligadas a «manifestarse» o «justificarse». El fundamentalismo, por ejemplo, sería la simple «defensa de la tradición al modo tradicional», con su incapacidad para adaptarse a estas nuevas dinámicas globalizadoras, pero dotado de un poder de subversión innegable. Por otra parte, el «fin de la naturaleza», nuestro control y apropiación de ella, ha servido también para concienciarnos de la amenaza ecológica y del inmenso cúmulo de riesgos a los que estamos sometidos, así como a tener que vivir con la «incertidumbre fabricada», aquella que es provocada por la acción del hombre.

De lo que se trata, en suma, es de demostrar cómo ni la tradición ni la ciencia y la tecnología son capaces de producirnos ya ninguna seguridad ontológica. Y cómo ello afecta a cualquier ámbito de la vida, desde las instituciones sociales hasta aquellas áreas en las que se producen procesos de autoidentidad reflexiva, como la construcción de la propia biografía, el cuidado del cuerpo —que «ya no se acepta como destino, como el equipaje físico que acompaña a la identidad»—, la conformación de la intimidad, etc. (véase Giddens, 1991). Lo importante para Giddens es subrayar todas las ambivalencias que genera este proceso. Así, la acentuación de la vida local y de las cuestiones que afectan a la identidad personal son una de las manifestaciones —a modo de reacción o resistencia— del predominio de los sistemas abstractos en la vida social y de las dinámicas globalizadoras. Vivir en una sociedad *postradicional* como la nuestra puede ser una inmensa fuente de libertad, pero produce también nuevas tensiones, tanto en la vida cotidiana como a nivel nacional e internacional. El mundo se ha convertido en un gran experimento, un inmenso laboratorio del desarrollo social humano. Es un «mundo en fuga» que no puede saciar tampoco su ansiedad recurriendo a mecanismos institucionales como es el propio Estado de Bienestar organizado hoy desde un Estado-nación en crisis, ni, desde luego, y como antes veíamos, apelando al control sobre la naturaleza que proporcionaba la aplicación de la tecnología.

Ante esta situación —y éste es el problema básico al que Giddens se enfrenta en su libro *Más allá de la izquierda y la derecha* (1996)—, ¿cómo podemos orientarnos en la política? Porque se da la paradoja de que son los «conservadores» de antaño[4] quienes, al pronunciarse a favor de la libertad de los mercados competitivos mundiales, más apuestan ahora por las transformaciones de la realidad social. Los socialistas, o la «izquierda» en general, se mantienen en una actitud defensiva del *statu quo* representado por el Estado social. ¿Sigue teniendo algún sentido la fractura «izquierda-derecha», o la de «conservador-progresista»? La respuesta a esta pregunta la aborda nuestro autor desde la única perspectiva posible; a saber, tratando de redefinir y reelaborar todo el discurso político para ajustarlo a los dictados de una sociedad postradicional, y a partir de ahí introducir su propia visión de lo que en los momentos actuales debería ser una política radical y progresista.

---

[4] Por comodidad denominamos aquí conservadores a los neoliberales, aunque son evidentes sus diferencias con el conservadurismo tradicional.

Para ello, nos sugiere, debemos interiorizar la idea de que se ha producido un cambio de paradigma en la comprensión de la política, que se manifestaría en el agotamiento del modelo ilustrado.

La estrategia básica del discurso filosófico de la ilustración estaba dirigida a realizar un empeño emancipatorio: liberar a las personas de las situaciones de opresión, tanto de la opresión social, manifiesta sobre todo en la dependencia política y en la explotación de la estructura de clases, como del sometimiento a las fuerzas de la naturaleza[5]. La *política* resultante se centraría en tres principios básicos, reforzados por una importante sanción moral, como son los principios de la justicia, la igualdad y la participación (1991: 212). Su unidad se establecería a través del principio de la autonomía, que se convierte en la variable independiente. Por su parte, el concepto de emancipación supone que, en palabras de Giddens,

> La vida se organiza de tal modo que el individuo es capaz —en un sentido o en otro— de acción libre e independiente en los entornos de su vida social. Libertad y responsabilidad se encuentran aquí en una especie de equilibrio. El individuo se libera de los constreñimientos impuestos sobre su comportamiento por condiciones de explotación, desigualdad y opresión; pero no por ello se hace libre en un sentido absoluto. La libertad presupone actuar responsablemente en relación a otros y en reconocer que están implicadas obligaciones colectivas [1991: 213].

Estos rasgos generales, que acabamos de presentar en sus premisas mínimas, formarían parte de lo que este mismo autor califica como el paradigma de la «política emancipatoria», el modelo que rige la política en la modernidad, que luego contrasta a otro distinto, más ajustado a las circunstancias de la sociedad actual, y que recibe el nombre de «política de la vida» (*life politics*). Con esto Giddens no pretende decir que la política emancipatoria haya perdido su vigencia, sino, únicamente, que cada vez va cediendo más espacio a una concepción de la política cuyos contornos se van haciendo ya bastante nítidos. Su diferencia fundamental respecto al modelo anterior no consiste, pues, en su renuncia al concepto de emancipación, sino en ofrecer una nueva interpretación del mismo. Ahora no se trata de aspirar a una liberación de las condiciones que nos impiden adoptar decisiones libres, estamos ya ante una «política de elecciones». Si la política emancipatoria es fundamentalmente una política de oportunidades de vida, la política de la vida es una política de «estilo de vida». Responde a la movilización de todo el potencial de autorreflexividad de la modernidad tardía, donde se dan cita importantes transformaciones en la autoconciencia individual y colectiva. Su rasgo básico es la visión del poder como energía generativa, como capacidad transformadora que tiene su sede en la libertad de elección, más que como instancia jerárquica. En suma, la política de la vida afecta a aquellas cuestiones que «fluyen de procesos de auto-actualización en contextos postradicionales, donde influencias globalizadoras penetran profundamente en el proceso reflexivo del yo y, a la inversa, donde los procesos de autorreflexión afectan a las estrategias globales» (1991: 214). Lo decisivo aquí es percibir la influencia que sobre la construcción del yo tiene el rápido proceso de transformación de las circunstancias sociales, tanto a nivel local como a nivel global, y que afectan a su misma constitución. El individuo debe

[5] En esta misma línea, véase Stephen TOULMIN (1990).

«conformar, alterar y sostener» reflexivamente su identidad en un contexto de creciente interdependencia *global* y de implicación *local* a la vez. La promoción de este «proyecto reflexivo del yo» responde a la necesidad de buscar respuestas éticas que tratan de contestar a las clásicas preguntas de «¿cómo hemos de vivir?» o «¿quién deseo ser?» en el contexto de una vuelta a las condiciones existenciales que ya no se dejan domar fácilmente por los imperativos tradicionales de la moral tradicional. La dialéctica entre lo subjetivo, la construcción de la propia identidad, y la influencia conjunta de lo global y lo local acaban suscitando nuevos experimentos de formas de vida, una nueva reivindicación y reapropiación del cuerpo, de la naturaleza, de factores y experiencias que, en definitiva, revierten en un «retorno de lo institucionalmente reprimido». El efecto es la «remoralización de la vida social» y la «demanda de una sensibilidad renovada hacia cuestiones que las instituciones de la modernidad disuelven sistemáticamente» (1991: 224).

El aspecto más relevante para nuestro tema de esta esquemática presentación de la descripción de Giddens radica en la presentación de ese proceso reflexivo del yo dirigido a la adopción de estilos de vida libremente elegidos; pero, sobre todo, la tensión que este empeño genera con eso que Giddens llama las «instituciones de la modernidad». El retorno a cuestiones existenciales y la aparición de una política de la identidad suscita nuevos desacuerdos y conflictos que han contribuido a repolitizar o, en otras palabras, a cambiar los términos de la práctica política. Los problemas de la distribución, sin duda el eje central sobre el que se articulaban los conflictos políticos de la modernidad, van dando paso a una mayor preocupación por las *formas de vida*. De ahí surge una cierta tendencia a amalgamar política, cultura y estilo de vida, que es uno de los rasgos característicos de los nuevos movimientos sociales[6] y, en general, de los nuevos movimientos de signo *culturalista*. Si en la modernidad el factor preponderante era de signo económico, en la posmodernidad ha pasado a serlo el cultural.

La conclusión más relevante de este análisis es, a nuestro entender, que contribuye a explicar las interdependencias mutuas que se crean entre factores tales como la mundialización económica y la globalización de las comunicaciones, las «políticas de la identidad» (multiculturalismo, nacionalismos), las inercias de la organización institucional de la democracia moderna, los procesos de integración regional, la volatilidad de las adscripciones políticas tradicionales y un largo etcétera de dimensiones que no siempre se dejan integrar fácilmente en una elegante relación o relaciones de causa-efecto. A los efectos de este trabajo, nos ocuparemos fundamentalmente de dos de los grandes desafíos de nuestros días, que quizá sean también aquellos que tienen una mayor incidencia sobre la actual reorganización de la política y, por ende, de las ideologías.

IV. POLÍTICAS IDENTITARIAS: EL DESAFÍO DEL MULTICULTURALISMO

Las políticas de identidad tienen uno de sus orígenes filosóficos más claros en las críticas de la posmodernidad a los metarrelatos o ideologías. Estas cosmovi-

[6] Cfr. Klaus von BEYME (1994: 275 ss.).

siones globales que pretendían ordenar el mundo totalmente y que aparecían como alternativas excluyentes, produjeron monstruos: las políticas fascistas de exterminio, el *goulag* comunista, el imperialismo liberal. La posmodernidad denunció a los metarrelatos como formas de exclusión de lo heterogéneo, como mecanismos de aplastamiento de lo distinto, de lo local, de lo peculiar, de lo diferente (por ejemplo, Lyotard, 1984). Pero este final de los metarrelatos y la crítica de las ideologías globales no ha generado un retraimiento de la política, como quizá pudo suponerse en un principio, sino la sustitución de las políticas ideológicas por políticas de identidad. Y tal sustitución ha producido, entre otros, un importante cambio en los perfiles de la política: ésta ha pasado de fundamentarse en discursos generales, abstractos, universalizantes, omniabarcativos, etc., a hacerlo en reivindicaciones dispersas, particulares, específicas, peculiares, etc. En este desplazamiento hemos ganado espacio político para la reivindicación de nuevas libertades y una nueva y más extensa pluralidad. Hemos inaugurado, igualmente, variadas formas de reivindicar quiénes somos, hemos aumentado nuestra autoexpresividad, que se ha convertido prácticamente en un derecho más, etc. De esta forma, se ha transitado desde una política de alternativas ideológicas globales a otra de reivindicaciones sectoriales concretas y diferenciadas.

¿A qué fueron debidos estos desplazamientos? Acaso fue la búsqueda de «sentido» en la vida política de los individuos lo que les condujo hacia la identificación con nuevas identidades que pudieran sustituir a las viejas ideologías en su capacidad de dar significado a sus luchas y aspiraciones. De este modo, surgen durante los años ochenta (sobre todo en los Estados Unidos, pero de ningún modo exclusivamente allí) las ideas de pertenencia e identidad asociadas a proyectos políticos de la más variada índole. Pertenecer a una nación, un grupo étnico, una cultura, un género, una raza, poseer ciertas inclinaciones sexuales o usar ciertas lenguas, se convierte ahora en un factor políticamente crucial. Quizá es el fin de las ideologías o el fin de la historia o la crítica a los metarrelatos o el triunfo de la democracia liberal o la globalización del capitalismo (o una combinación de todos ellos) lo que nos conduce a una nueva situación que se define por estas apelaciones a la pertenencia o, si se prefiere, a la autenticidad y al reconocimiento (por ejemplo, Taylor, 1992). Pero el caso es que esas apelaciones identitarias, sobre todo en sus versiones culturalistas, nacionalistas, etc., han dominado el horizonte político de los últimos veinte años casi con exclusividad.

Ahora bien, ¿qué es, después de todo, una identidad o una política de identidades? Una identidad no puede definirse exclusivamente en términos de aquello que uno es o aquel grupo o característica que le define o aquello con lo que uno se identifica. Y esto por varias razones.

En primer lugar, porque uno es muchas cosas a la vez. Pese a que las políticas de identidad parecen a veces suponer que lo que uno *es* constituye un rasgo evidente y único, que las identidades están dadas, y son, por así decirlo, nuestro destino, es de temer que éste no sea el caso. Uno *elige* ser una cosa (por ejemplo, homosexual, catalán o gitana) y no otras (por ejemplo, profesor, madre o pensionista) y con ello se autodefine en unos términos y no en otros igualmente a su disposición. Ciertamente uno no elige nacer donde nació, hablar la lengua que habla, tener las inclinaciones sexuales que tiene o pertenecer al género al que pertenece. Pero sí puede elegir, y de hecho elige, convertir a esos aspectos de la iden-

tidad en un problema político o no, centrar en ellos la actividad política o no, suponer en ellos un marcado carácter autodefinidor o no. Las identidades, por lo tanto no son dadas, sino construidas.

En segundo lugar, las identidades no sólo son el producto de esa construcción, sino que, para algunos de sus partidarios «fuertes», se definen de manera excluyente: uno es homosexual porque *no* es heterosexual, catalán porque *no* es español y gitano porque *no* es payo. Naturalmente, las políticas «fuertes» de identidad señalan que uno no puede evitar ser como es y, al serlo, no ser de otra manera, pero esto no es del todo exacto. En efecto, la construcción de identidad en términos excluyentes deja de lado todas las diversas categorías intermedias, todas las ambigüedades, todas las indeterminaciones, toda la multiplicidad que define el mundo de los repertorios de identidad que los seres humanos tienen, dentro de ciertos límites, a su disposición. Nada impide, en efecto, que un homosexual tenga tendencias bisexuales, un catalán se sienta español o una gitana sea gustosamente aculturada por la sociedad paya. Lo que ocurre a menudo es que los partidarios «fuertes» de las políticas de identidad, aun asumiendo que éstas son construidas, suponen que ciertos aspectos identitarios están más cerca de «un verdadero yo» o de «un factor esencial» o de «un rasgo políticamente fundamental». Dicho de otro modo, algunos nos suponen «condenados a la identidad» y a esta perfectamente definida frente a las ambigüedades. Así, es «evidente» que el «verdadero homosexual» no tiene (¿no debe tener?) tendencias heterosexuales; es «evidente» que el «verdadero catalán» no tiene (¿no debe tener?) otra adscripción que la catalanidad; es «evidente» que la «verdadera gitana» no puede (¿no debe?) sentirse a gusto con otras creencias culturales que las que son tradicionales en su grupo étnico; etc.

Desde luego, la idea de que una identidad es natural o dada o prepolítica o inevitable o cerrada y políticamente excluyente, es difícilmente sostenible. Y esto es particularmente cierto en el caso de las identidades culturales o nacionales. El culturalismo o el nacionalismo, que dentro de las políticas identitarias han desempeñado un papel muy relevante en las movilizaciones políticas de los últimos años, parten en demasiados casos de la suposición de que las culturas o las naciones constituyen cuerpos cerrados y estables de representaciones, creencias y símbolos fuertemente trabados y afines. Pero ciertamente sus características primordiales no son ésas, sino el proceso selectivo de «invención de tradiciones»[7] al servicio de objetivos políticos muy concretos. Así pues, la suposición de que a una identidad nacional/cultural le debe corresponder necesariamente una identidad política autónoma y autosuficiente, no es más que una ilusión (Fayart, 1996). De hecho, suele ser más cierta la afirmación contraria y simétrica: las identidades políticas crean y recrean identidades culturales/nacionales dentro de estrategias identitarias conducidas por actores identificables con objetivos políticos precisos. Del mismo modo, la idea de homogeneidad identitario-cultural, al menos en nuestras sociedades occidentales, no es en absoluto plausible si por ella entendemos la existencia de un núcleo valorativo básico y crucial que es compartido y aceptado por todos (o casi todos) los individuos (Thompson, 1990).

Es posible, desde luego, que la tendencia de esas (u otras) identidades a cerrarse y homogeneizarse, a considerarse a sí mismas como dadas o naturales o prepo-

---

[7] Esto no quiere decir que la «invención» sea arbitraria, sino que es *política*.

líticas o a exigir para ellas autogobierno político o independencia de otros poderes, se deba a una multitud de factores que no podemos analizar aquí con detalle. Sí nos gustaría, sin embargo, referirnos a uno particularmente importante: la inseguridad y el miedo. Porque hay que considerar seriamente hasta qué punto la formación de identidades viene precedida de una sensación subjetiva de inseguridad y riesgo (desde la aculturación al exterminio) respecto de la existencia del grupo. Dicho de otro modo, si uno considera un riesgo su aspecto de homosexual o catalán o gitana o profesor o madre o pensionista (o si uno considera en riesgo su vida o su libertad debido a ese aspecto de su identidad), es muy probable que la tendencia política sea a defender una definición de la propia identidad que la agresión ha convertido en relevante. Si, además, el rasgo definidor permite la creación de una comunidad que aspire al autogobierno político (cosa más fácil en algunos casos —catalán o gitana— que en otros —madre, pensionista—) y se dan ciertas condiciones que permitan organizar la «lucha por el reconocimiento», habremos llegado al nudo gordiano de la proliferación contemporánea de políticas de identidad. Y bajo condiciones de alto riesgo se aplicaría la afirmación de Walzer (1996): «las buenas fronteras hacen buenos vecinos». Es decir, la independencia política permite defender la seguridad física del grupo amenazado mejor que otras alternativas cuando las condiciones políticas son de agresión, lucha o guerra. La proliferación del tribalismo en el ámbito internacional puede explicarse en muchos casos siguiendo este argumento (piénsese en tutsis y hutus; bosnios, croatas y serbios; etc.).

Ahora bien, ¿se sigue del argumento de la seguridad física bajo condiciones de conflicto extremo la necesidad de pensar toda política en términos culturalistas o nacionalistas bajo condiciones democráticas?, ¿tienen las culturas y las naciones derechos colectivos que las democracias deban colocar por encima de los derechos individuales?, ¿existe un derecho a la «seguridad cultural» además de a la seguridad física?, ¿hay que considerar a todas las culturas como «especies protegidas» a las que defender de «agresiones externas» de otras culturas? Creemos que la rapidez con la que los partidarios «fuertes» de la identidad responden con un sí a estas preguntas resulta sospechosa. Porque, de hecho, estas cuestiones apuntan a los más importantes debates que están teniendo lugar tanto en la teoría como en la práctica política contemporáneas.

En efecto, la reflexión teórica y los intentos prácticos de acomodación de identidades bajo condiciones liberal democráticas tratan con esos dilemas y aspiran a ordenarlos de manera satisfactoria. Ya se refieran a identidades culturales/nacionales con base territorial que exigen nuevas fórmulas de poder compartido, ya estemos ante identidades de otro tipo que exigen autonomía personal (aunque no autogobierno político), ya sean sus exigencias de respeto y tolerancia o de ayudas del estado social, las identidades en su multiplicidad dominan el horizonte del funcionamiento de la democracia y han producido, junto con efectos desestabilizadores, igualmente, un mayor reconocimiento de la pluralidad y un mayor pluralismo de poder en nuestros sistemas. En teoría política estos procesos han tenido como consecuencia variados intentos de armonizar las exigencias liberal democráticas con las exigencias identitarias. Así, mientras algunos han centrado su esfuerzo en demostrar la compatibilidad entre las reivindicaciones identitarias culturales o nacionales con los principios del liberalismo democrático (por ejemplo, Kymlicka, 1996), otros han sugerido una solución a través de la idea de poder

compartido en sociedades multiétnicas (por ejemplo, Lijphart, 1994). Hay quien, por su lado, supone que sólo es posible asegurar «la paz» entre las identidades si se incentiva el pluralismo transcultural entre ellas (por ejemplo, Sartori, 1996), pues cuando las «identidades se multiplican, las pasiones se dividen» (Walzer, 1996). No podemos discutir aquí estos asuntos en detalle, dado que aluden a temas cruciales y complejos para la democracia liberal y el acomodo de la pluralidad. Sin embargo, es evidente que el campo de juego que han abierto las políticas identitarias en este punto puede ser muy fructífero si se consigue no extralimitar sus aspiraciones.

Lo que queremos decir al hablar de «extralimitarse» se comprenderá claramente al analizar alguno de los riesgos por los que atraviesan los partidarios de las políticas identitarias «fuertes» . Quizá lo mejor sea describir este argumento a través de un breve comentario del punto de vista de uno de los más destacados defensores de un *status* «fuerte» para las políticas identitarias: Samuel Huntington (1993 y 1997).

La tesis básica de este autor es que el mundo actual se ordena alrededor de civilizaciones y que éstas son reducibles a identidades culturales. Tales identidades no son políticas, en el sentido de que no son negociables y son necesariamente cerradas y adversariales, cuando no abiertamente hostiles, las unas respecto de las otras. Las civilizaciones son las últimas tribus humanas y el choque civilizatorio será el último de los conflictos tribales (1997: 247). Desde este punto de vista la guerra civilizatoria que «no es inevitable, pero puede suceder» (1997: 362) se convierte en el primer mensaje de su teoría. Y para afrontar tal riesgo, recomienda a Occidente dos tipos de estrategias: A) aumentar y reforzar el entramado interno occidental (reforzamiento cultural-religioso, lucha contra el ideal de sociedades culturalmente plurales, etc.) y B) dejar de apoyar fuera de Occidente a sociedades multicivilizatorias, retrazar fronteras en términos religioso-culturales, no pretender extender ideales occidentales tales como los derechos humanos, etc.

Podríamos preguntarnos si estas soluciones contribuirían a solucionar los problemas o a crear más bien una especie de guerra (fría o no) entre identidades excluyentes y definidas, ya *a priori*, como irreconciliables. Porque, en efecto, esta solución parece llevarnos a ciertas consecuencias de dudosa deseabilidad: 1) aspira a la creación de entes cerrados (civilizaciones, culturas, naciones, etc.) y sociedades culturalmente no pluralistas, homogéneas y es de temer que escasamente liberales; 2) presupone una inconmensurabilidad esencial entre ellas que no conduciría en sus relaciones mutuas ni a *modus vivendi* tolerante (Gray, 1995) , ni menos aún a un diálogo racional deducido de un consenso superpuesto intercultural (Rawls, 1998) o a una paulatina extensión cosmopolita del «nosotros» culturalmente definido (Rorty, 1998), sino al choque, al enfrentamiento y al conflicto; 3) dejaría en manos de los gobernantes, es decir, del interés de las elites políticas que representan la identidad mayoritaria, la definición identitaria, siguiendo el viejo principio de la paz de Westfalia: *cuius regio eius religio*, y sin estar sujetos para ello a imperativo liberal democrático alguno (elecciones o derechos), sino simplemente a los «usos culturales» prevalecientes en la situación del caso[8].

---

[8] Esta última consecuencia, por lo demás, nos da una clave interesante para comprender: *a*) la primacía de la política en la formación de identidades —ya que en su definición se trata con intere-

Con todo ello se desconsideran algunos problemas cruciales, a saber: las políticas identitarias no hacen mas que poner de manifiesto el delicado equilibrio entre dos conjuntos de valores de la democracia liberal. Por un lado, los relativos a la autonomía, al autogobierno de individuos y grupos, a la pluralidad y la tolerancia; por otro los vinculados a la libertad, la igualdad y la equidad. Así, por ejemplo, la amenaza de la globalización o las presiones occidentales en el mundo respecto de extensión de ciertos valores (capitalismo o democracia, etc.) han generado extensos procesos cultural-identitarios de reacción frente a «amenazas externas» (la religión, por ejemplo, ha pasado de entenderse como «el opio del pueblo» a ser considerada como «las vitaminas de los pobres», según la expresión de Regis Debray). Esto ha desencadenado un específico tipo de pluralidad internacional que no basta con reconocer o incentivar, sino que es necesario equilibrar con procedimientos equitativos de resolución de conflictos, con una moralidad mínima (o unos derechos humanos mínimos) que permita oponerse, por ejemplo, al genocidio en masa de poblaciones enteras (en vez de considerarlo un asunto «interno» o una peculiaridad cultural), etc. Naturalmente esto no es fácil ni nosotros poseemos solución alguna a estos dilemas. Pero reconocerlos y admitir su peso y su problematicidad es alejarse de soluciones simplistas a las que pierde el furor con el que persiguen sus fines.

En definitiva, las políticas de identidad tienen que habérselas con espinosos problemas y con preguntas de muy difícil contestación. Problemas derivados de su no compatibilidad en todos los casos con valores como democracia, libertad, pluralismo, paz o justicia. En la medida en que las políticas ideológicas han quebrado precisamente por su desconsideración hacia esos valores, habría que concluir que las políticas identitarias harían bien en reflexionar sobre la necesidad de compatibilizar sus aspiraciones con aquellas creencias básicas, pues en caso contrario bien podríamos estar cometiendo errores similares a los que han hecho del siglo de las ideologías el más sangriento, brutal e inhumano de la historia.

V. MUNDIALIZACIÓN ECONÓMICA Y COMPLEJIDAD: LOS LÍMITES DE LA ACCIÓN DEL ESTADO

Es un hecho incuestionado que las transformaciones fundamentales a que está sometida la política en este fin de siglo son consecuencia directa de la mundialización y sus efectos. Algo hemos dicho ya al respecto al referirnos al diagnóstico de A. Giddens y al ocuparnos de las políticas de la identidad. Ahora nos centraremos ante todo sobre la dimensión económica de este fenómeno y su influencia sobre la política. De hecho, uno de los factores que más ha contribuido a abundar en el discurso sobre el «fin de las ideologías» es la aparente impotencia de la política

ses de las elites políticas y con la posibilidad de imponer una versión particular de la identidad sobre otra, y no sólo con un «núcleo identitario natural» que haya que hacer aparecer—; *b*) el hecho, bastante frecuente, de que cuando la «agresión a la identidad» no existe o su estatuto es dudoso, los líderes políticos de la identidad en cuestión se apresuran a inventarla —de ahí ciertas tendencias al victimismo, nacionalista o de otro tipo, que abundan en las políticas identitarias— dado que favorece sus intereses; *c*) la importancia de la educación, la socialización y la comunicación en la formación de identidades —lo que explica que los objetivos de las elites identitarias sean colegios, universidades, medios de comunicación, etc.—.

frente a un sistema económico —y no sólo económico— crecientemente mundializado, que ha cuestionado la «autonomía» del sistema político y los mismos *ámbitos* tradicionales en los que operaba. Parece, en efecto, que hemos de despedirnos ya del Estado soberano con su capacidad efectiva para imponer sus políticas con autonomía plena. Esto es algo que no sólo afecta a su capacidad de dirección de la política interna, sino que se traslada a cuestiones de mayor envergadura como la crisis de la delimitación *espacial* o territorial del poder (el «fin de la geografía») o, en otro orden de cosas, su capacidad para dotar a la ciudadanía de una identidad cívica y política «nacional», de una identidad *cultural* común, un «nosotros», que se presente como unidad de lealtad básica. De ahí los actuales intentos por reconducir la semántica «Estado» hacia una serie de definiciones que se ajusten más a su nueva configuración, como el «Estado posmoderno» (R. Cooper, 1996), el «Estado transnacional» (U. Beck, 1998) o el «Estado-red» (M. Castells, 1998).

No puede olvidarse, sin embargo, que hay dos dimensiones claramente diferenciadas en la actual «crisis del Estado»: una que obedece a la globalización de la economía, la tecnología y la comunicación, que es la que fundamentalmente está detrás de los análisis de los autores que acabamos de aludir; y otra, desde luego también conectada a la anterior, que afecta sobre todo a la propia autonomía del sistema político *dentro* de cada uno de los Estados. A efectos didácticos, y a pesar de la simplificación, aludiremos a la primera bajo la palabra clave de «mundialización», y a la segunda bajo la de «crisis de dirección». Ambas son bien expresivas, en el ámbito de la política, de eso que U. Beck (1998) califica como el «agotamiento de los presupuestos de la *primera modernidad*» y el tránsito hacia la aún insuficientemente definida *segunda modernidad.*

Llevado a su expresión más sintética, cuando aquí hablamos de «crisis de dirección» queremos hacer referencia a las dificultades de la política por *controlar* por sí misma los distintos procesos sociales que supuestamente estaba llamada a «disciplinar». No hace falta declararse partidario de la teoría de sistemas para constatar cómo la necesidad de reducir la creciente complejidad de las sociedades actuales ha conducido a la aparición de esferas especializadas y auto-organizadas, dirigidas a la resolución de problemas dentro de su ámbito particular (derecho, ciencia, economía, educación, salud, etc.). Esta división de la sociedad en sistemas sociales erosiona la capacidad del Estado para imponerse *jerárquicamente* sobre ellos. No queremos decir con esto que el Estado no los pueda «influenciar», interactuar con ellos, o conformarlos directamente; aludimos al hecho palpable de que cada uno de estos sistemas actúa con sus propias lógicas de desarrollo y no se deja someter con facilidad a la lógica específica de un Estado *jerárquico*[9]. Cuando se habla de «crisis de dirección» se alude, pues, a este debilitamiento de la capacidad del Estado para imponerse sobre estos sistemas funcionales (R. Mayntz, 1995); pero también sobre otros ámbitos expresivos de la pluralidad social, muchos de ellos organizados corporativamente. Todo ello conduce a una situación en la que el éxito de la acción del Estado pasa necesariamente por una «desjerarquización» de las relaciones entre Estado y sociedad. Simplificando puede afirmarse entonces,

---

[9] Es evidente que, del mismo modo que el Estado está obligado a atender a los requerimientos de estos sistemas, éstos a su vez pueden valerse de los recursos e instrumentos del Estado para canalizar sus fines y resolver algunos de sus problemas.

que la actuación del Estado se ve constreñida tanto por «imperativos sistémicos» cuanto por la necesidad de establecer toda una serie de sistemas de negociación formales e informales, cuyos resultados dependen del acuerdo entre distintos agentes autónomos. Así, en todo ámbito de la política que afecta a la economía, la sanidad, el medio ambiente, etc., es precisa la colaboración de sindicatos, organizaciones empresariales, asociaciones de vecinos, partidos, etc. El desarrollo hacia este «pluralismo tardío» (F. Scharpf, 1993) rompe con la idea del Estado como conformador de su propia soberanía y coordinador jerárquico, que da paso a un Estado mucho más fungible, donde la dirección política ha de interactuar necesariamente con la propia *autorregulación* social. No hay, por tanto, una «dirección política» de la sociedad propiamente dicha, sino que la política es una de tantas instancias que contribuye al cambio social (véase R. Mayntz, 1996: 165).

Frente a la idea de la soberanía hacia fuera y jerarquía hacia dentro comienza a cobrar fuerza una visión de la política que la presenta inmersa en una *estructura reticular* cada vez más densa y compleja de dependencias y relaciones de negociación, tanto internas como externas. Y si en la dimensión interna el Estado tiene al menos la capacidad de establecer un ámbito institucional permanente que vele por la defensa de los intereses generales y establezca las reglas fundamentales a estos efectos[10], esto le está vedado respecto de la dimensión externa: cuando su acción se ve limitada por la «sociedad mundial». Su estrategia aquí se encuentra desbordada por la acumulación de otros actores (desde otros Estados a empresas transnacionales, pasando por organismos internacionales, instituciones supranacionales, grupos y movimientos ecologistas o de otro signo con proyección transnacional, etc.) y otros procesos (la movilidad del capital y el trabajo, de las comunicaciones, y un largo etcétera), aún más inmunes a su «control» directo. Lo más interesante de esta situación no es ya que los Estados nacionales se vean obligados a la cooperación transnacional para hacer frente a estos nuevos desafíos, sino que precisan de ella, como bien observa U. Beck, para los mismos fines «*de la aplicación del derecho nacional*, dado que las estrategias de actuación particulares caen en el vacío, por ejemplo en Internet, en la evasión de impuestos o en la lucha contra el paro y contra la delincuencia económica» (Beck, 1998: 188; énfasis nuestro). En otras palabras, las vinculaciones transnacionales determinarán cada vez más los hechos nacionales, sin que ello signifique necesariamente que se anulen las propias capacidades de decisión nacional.

Requeriría un extensión de la que no disponemos para entrar con cierto detalle en estos problemas; baste señalar aquí que la consecuencia de todo ello es un cierto retraimiento de la *política*, ciertamente debilitada por la todavía insuficiente articulación de una *red* de colaboración institucional —incluso dentro de la Unión Europea, aunque aquí menos que en otros espacios geográficos— y una correlativa expansión de la lógica *económica* del sistema del mercado internacional. De hecho, tiende a identificarse globalización con «globalismo», entendiendo por tal una visión «monocausal y economicista», que «reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica» (Beck, 1998: 27). Aquí no

---

[10] Se ha dicho, en esta línea, que el Estado establece la «arena de discusión» entre diferentes intereses sociales, a la vez que representa los intereses sociales con proyección general (SCHARPF, 1993).

importa tanto el «ciudadano cosmopolita» como el «consumidor-rey» (Morin, Naïr, 1997).

¿Qué consecuencias tiene esta situación para nuestra reflexión sobre el futuro de las ideologías políticas? Algunas saltan a la vista y han sido mencionadas ya en otro lugar de este trabajo, como cuando nos referíamos a la quiebra de la política emancipatoria (Giddens) y al reverdecimiento de las políticas identitarias, que generan una indudable crisis en el discurso de la izquierda. Éste se ha visto obligado ya a prescindir de dos de sus grandes señas de identidad: el Estado jerárquico conformador de un determinado orden social desde un centro, y su tendencia a un «universalismo» abstracto sustentado sobre firmes valores, «universalizables», de justicia, igualdad y solidaridad. Estos, valores sin duda perviven y seguirán presentes en el futuro. El problema es la traducción de su *ethos* en medidas de acción política concreta en medio de un creciente debilitamiento de las instancias centrales de decisión y del fraccionamiento y la dispersión de su propio discurso. Desde hoy ya parece obvio que la izquierda o es *plural* o no será. En segundo lugar, es previsible la aparición de nuevas polarizaciones articuladas en torno a nuevos problemas sociales: a favor o en contra de la emigración (el polo inclusión/exclusión en el *demos*); a favor o en contra de una mayor acción del Estado sobre el entorno social; a favor o en contra de un mayor protagonismo ciudadano en la vida social; a favor o en contra de valores «materialistas» o «posmaterialistas»; etc. Lo que parece cierto es que, del mismo modo que nunca podremos prescindir de la lógica adversarial en la política, también habremos de despedirnos ya de las ideologías globalizadoras. Habremos de orientarnos sin «mapa» en un mundo en plena reestructuración y mudanza. Comenzamos reconociendo nuestra impotencia como politólogos para anticipar el futuro, pero podemos concluir con la observación de que sólo a través de un adecuado y sistemático análisis y conocimiento del presente de la política conservaremos la esperanza de una mejor orientación en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

BAYART, J. F. (1996): *L'illusion identitaire*, Fayart, París.

BECK, U. (1994): «Renaissance des politischen —oder Widersprüche des Konservatismus», en Claus LEGGEWIE (ed.), *Über das Neue in der Politik —und in der politischen Wissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 34-46.

— (1997): *The Reinvention of Politics*, Cambridge: Polity Press.

— (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.

BEYME, K. VON (1994): *Teoría política en el siglo* XX. *De la modernidad a la posmodernidad*, Alianza, Madrid.

CASTELLS, M. (1998): *Fin de milenio*, vol. 3 de *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Alianza, Madrid.

COOPER, R. (1996): *The Post-Modern State and the World Order*, Demos, Londres.

DEUTSCH, K. W. (1980): *Politics and Government. How People decide their Fate*, Houghton Mifflin Company, Boston.

FUKUYAMA, F. (1992): *The End of History and the Last Man*, The Free Press, Nueva York.

— (1989): «The End of History?», *National Interest.*

GIDDENS, A. (1990): *Consequences of modernity*, Polity Press, Cambridge (hay traducción española en Alianza, Madrid).

— (1991): *Modernity and Self-identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1996): *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid.
GRAY, J. (1995): *Enlightenment's Wake*, Routledge, Londres.
HUNTINGTON, S. P. (1993): «The Clash of Civilizations», *Foreing Affairs*, 72, 3.
— (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona.
KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
LIJPHART, A. (1994): «El enfoque del poder compartido para sociedades multiétnicas», en *Autodeterminación*, n.° 12, julio 1994.
LUHMANN, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* 2 vols., Suhrkamp, Francfort.
LYOTARD, J. F. (1984): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
MAYNTZ, R. (1996): «Politische Steverung: Aufstieg, Niedergang und Transformation einer Theorie», *PSV Sonderheft*, 26, Westdeutscher Vlg., Opladen, pp. 148-168.
MORIN, E., y NAIR, S. (1997): *Politique de Civilisation,* París.
RAWLS, J. (1998): «El derecho de gentes», en S. SHUTE y S. HURLEY (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid.
RORTY, R. (1996): *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona.
— (1998): «La justicia como lealtad ampliada», en *Escritos Políticos*, Paidós, Barcelona.
SARTORI, G. (1996): «Understanding and Misunderstanding Pluralism», Conferencia pronunciada en el Instituto Ortega y Gasset, Madrid, 29 de octubre, mimeo.
SCHARPF, F. (1993): «Positive und negative Koordination in Verhandlungssystemen», *PSV Sonderherft*, 24, Westdeutscher Vlg., Opladen, pp. 57-83.
TAYLOR, Ch. (1992): *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, Princeton.
THOMPSON, J. B. (1990): *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge.
WALZER, M. (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.
WAXMAN, C. I. (ed.) (1968): *The End of Ideology Debate*, Funk & Wagnalls, Nueva York.
ZAKARIA, F. (1997): «The Rise of Illiberal Democracies», *Foreing Affairs*, Novembre/December.

AUTORES

JOAQUÍN ABELLÁN es Profesor Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Complutense de Madrid.
E-mail: abell11616@webhouse.es

RAFAEL DEL ÁGUILA es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Autónoma de Madrid.

CESÁREO R. AGUILERA DE PRAT es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.
E-mail: rodriguezaguilerade@ub.edu

GEMMA ÁLVAREZ GIMÉNEZ es Profesora de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.
E-mail: gemma.alvarez@ub.edu

AITOR D. ANABITARTE es Profesor de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.
E-mail: aitordiaz@ub.edu

JOAN ANTÓN es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.
E-mail: jantonmellon@ub.edu

JOSEP BAQUÉS es Profesor Lector de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.
E-mail: jbaquesq@ub.edu

JOAN BOTELLA es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Autónoma de Barcelona.
E-mail: joan.botella@uab.es

MIQUEL CAMINAL es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.

CARLOS CAÑEQUE es Profesor Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Autónoma de Barcelona.
E-mail: carloscaneque@hotmail.com

RAÜL DIGÓN es Profesor de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.
E-mail: rauldigonmartin@ub.edu

ANTONIO ELORZA es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Complutense de Madrid.
E-mail: a.elorza@cps.ucm.es

MARCO ESTEBAN es Investigador del Departamento de Derecho Constitucional y Ciencia Política de la Universidad de Barcelona.
E-mail: esteban.marco@gmail.com

ELENA GARCÍA GUITIÁN es Profesora Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Autónoma de Madrid.
E-mail: elena.garcia@uam.es

EDUARD GONZALO es Profesor de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Pompeu Fabra.
E-mail: eduard.gonzalo@upf.edu

FERRAN GALLEGO es Profesor Titular de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona.
E-mail: ferran.gallego@uab.es

MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI es Director de la Escuela de Traductores de Toledo de la Universidad de Castilla-La Mancha.
E-mail: larramen@vri-to.uclm.es

MARTA LOIS es Profesora de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Santiago de Compostela.
E-mail: cp69lois@usc.es

BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA es Profesor Titular de Historia Contemporánea del Islam de la Universidad Autónoma de Madrid.
E-mail: bernabe@bosque.sdi.uam.es

RAMÓN MAIZ es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Santiago de Compostela.
E-mail: cppiolla@usc.es

MÁRIAM MARTÍNEZ-BASCUÑAN es Profesora Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Autónoma de Madrid.
E-mail: mariam.martinez@uam.es

CARMELO MORENO DEL RÍO es Profesor de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad del País Vasco.
E-mail: carmelo.moreno@ehu.es

ÁNGEL RIVERO es Profesor Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Autónoma de Madrid.
E-mail: angel.rivero@uam.es

MARIA ÀNGELS RODRÍGUEZ es Investigadora del Departamento de Ciencia Política y Derecho Público de la Universidad Autónoma de Barcelona.
E-mail: mariaangels.rodriguez@uab.es

MIGUEL ÁNGEL SIMÓN es Investigador visitante del Centro Cevipof de Francia.
E-mail: miguelsim@yahoo.es

MARTA SOLER GALLART es Profesora Titular de Sociología de la Universidad de Barcelona.
E-mail: marta.soler@ub.edu

IGNACIO SOTELO es Catedrático de Ciencia Política de la Universidad Libre de Berlín.
E-mail: lai@zedat.fu-berlin.de

ENRIC TELLO es Profesor Titular de Historia Económica de la Universidad de Barcelona.
E-mail: tello@ub.edu

MANUEL R. TORRES SORIANO es Profesor Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Pablo Olavide.
E-mail: mrtorsor@upo.es

XAVIER TORRENS es Profesor Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Barcelona.
E-mail: xaviertorrens@ub.edu

FERNANDO VALLESPÍN es Catedrático de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Autónoma de Madrid.
E-mail: fernando.vallespin@uam.es

RAFAEL VÁZQUEZ es Profesor Doctor de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad de Granada.
E-mail: rvazquez@ugr.es

ISABEL WENCES es Profesora Titular de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Carlos III de Madrid.
E-mail: iwences@polsoc.uc3m.es

ESTE libro reúne treinta capítulos con sendas ideologías políticas diferentes. En el presente siglo XXI, las ideologías se afianzan y diversifican. El pasado siglo XX no comportó el fin de las ideologías. Basta con observar el populismo. Las ideas políticas actúan e interactúan. En la actualidad se afrontan nuevos retos, como subyace en el feminismo, el ecologismo, el pacifismo y el antiglobalismo.

Existe una tipología heterogénea de ideologías. Unas son un cuerpo de ideas, en mayor o menor medida, sistematizado. Ejemplo de ello lo son el socialismo, el comunismo y el anarquismo. Otras se focalizan primordialmente alrededor de una idea axial. Un botón de muestra lo son el cosmopolitismo y el republicanismo. Otras son enfoques académicos cuyas ideas tienen impacto social en la política. Responde a este prototipo la teoría crítica, el marxismo analítico y el comunitarismo. Todas son ideologías contemporáneas. Unas de raigambre más antigua, como el liberalismo clásico y el pensamiento contrarrevolucionario. Otras son más novedosas, como el multiculturalismo, el antiespecismo y el posmodernismo. Todas ellas están presentes en *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*.

Analizar las ideas es clave para evitar caer en una burda explicación superficial de dichas ideologías que, por ejemplo, confunda el liberalismo progresista con el liberalismo conservador. O que yerre mezclando este último con el neoconservadurismo, éste con la nueva derecha cristiana y ésta con la democracia cristiana. Ideológicamente, son distintas entre sí. Por ello, aprender a reconocer las semejanzas y las diferencias entre las treinta ideologías forma parte de la capacitación politológica con excelencia. Cabe preguntarse si sabemos las divergencias entre el nacionalismo y el federalismo. Si estamos al tanto de la distinción entre el antisemitismo y el racismo. Si estamos al corriente del contraste entre el islamismo y el islamismo yihadista. Si conocemos las disimilitudes entre el fascismo y la nueva extrema derecha. Hay que percatarse de dicha diversidad.

Por todo ello, un grueso del profesorado de Ciencia Política, que en las universidades españolas investiga y enseña Teoría Política, ha escrito este libro, *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, que —en sus dos décadas de edición, ahora repensada, renovada, ampliada y actualizada con nuevos autores y nuevos capítulos— dispone un alto interés educativo e intelectual de calidad.

ISBN 978-84-309-6968-5




1209931
www.tecnos.es